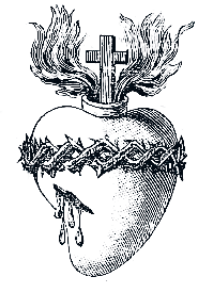
DOM THIAGO SINIBALDI
Bispo Titular de Tiberíades
Doutor em Filosofia, Teologia e Direito Canônico
Membro da Academia Romana de S. Tomás De Aquino
Secretário da S. C. Dos Seminários e das Universidades Dos Estudos

ELEMENTOS DE Filosofia

MORAL

Volume IV



SACRATÍSSIMO
CORDI JESU

INSTITUTO
SANTO AGOSTINHO

www.institutosantoagostinho.org
Rua São Pedro, n° 48 – Florianópolis /SC

Elementos de Filosofia
VOLUME IV – MORAL
Dom Thiago Sinibaldi

A presente obra é uma revisão da 4ª edição portuguesa, intitulada "Elementos de Philosophia", de Dom Thiago Sinibaldi", publicada na cidade de Roma, em 1916.

APPROBATIO
Nova mandetur typis editio philosophiae lusitano idiomate exaratae, cuius inscriptio est: Elementos de philosophia, auctore Reverendissimo et Amplissimo Domino Iacobo Sinibaldi, episcopo Tiberiadis.

ASSISII, DIE 30 MAII 1916.
† FR. AMBROSIUS FPS.

Todos os direitos reservados.
É proibida toda e qualquer reprodução desta edição através de qualquer forma ou meio, sem a expressa permissão do autor.

Gestão editorial:
Ana Cláudia Colla Senra
Fábio Miotto
Lucas Marques Senra
Suelen Cantelli Branco Miotto

Preparação do texto:
Letícia de Paula e equipe

Revisão:
Cristóvão Fernandes
Daniel Barbara
Eduardo Felipe de Oliveira *(revisor-chefe)*

Projeto gráfico:
Gislainne Alves de Oliveira

Diagramação:
Daniel Barbara
Gislainne Alves de Oliveira
Suyane de Liz de Francisco

D666e

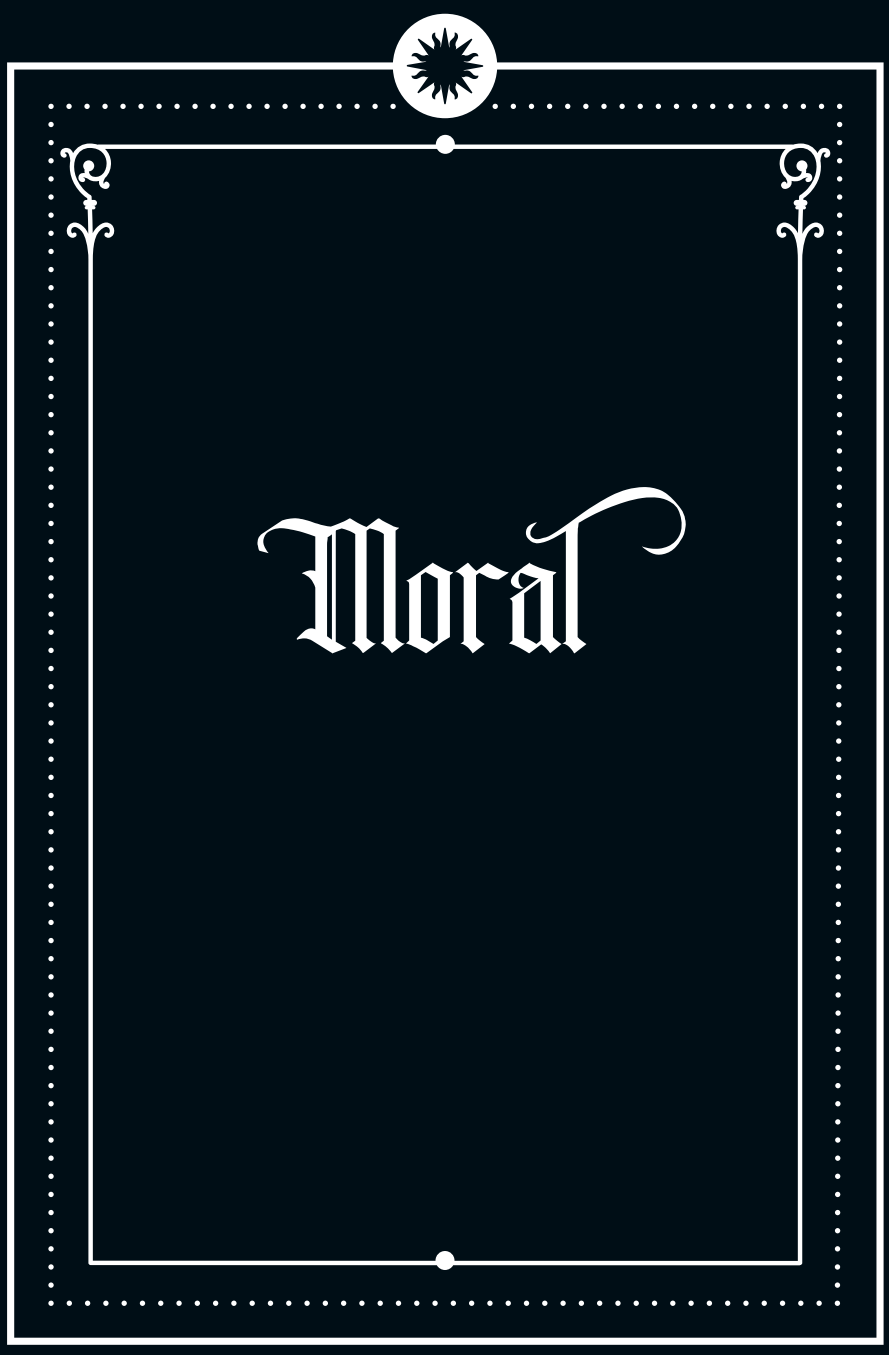
Dom Thiago Sinibaldi, Bispo titular de Tibiríades
Elementos de filosofia: v.4 – moral
/ Dom Thiago Sinibaldi. – 4ª.ed. - Florianópolis: Editora Instituto Santo Agostinho, 2021.
296 p. ; 23 cm

ISBN 978-65-993723-3-9

1.Filosofia e disciplinas relacionadas I. título

CDU - 100

Leandra Ramos – Bibliotecária – CRB-14/698


Moral

PROÊMIO

1. Moral. — *Moral* é a *ciência que, por meio das regras de moralidade, dirige os atos humanos ao nosso último fim.* — A *Moral* — é *ciência*, porque é um conjunto ordenado de conclusões e princípios relativos a um objeto determinado; — *que dirige os atos humanos*, isto é, os atos que derivam da nossa *inteligência* e *livre vontade*; — ao *último fim do homem*, porque a *Moral* não se ocupa dos fins *próximos* e *secundários* dos nossos atos, mas do fim *último*; — *por meio das regras de moralidade*, porque os atos humanos só podem alcançar o nosso último fim, quando *moralmente* bons e honestos.[1]

---

1 A *Moral* é a ciência dos *costumes (mores).* — *Costume,* em sentido *rigoroso,* é a repetição freqüente e uniforme de certos atos, *causada pelo livre-arbítrio.* Daí a denominação de *moral* aplicada ao *ato,* cuja repetição produz o *costume.* Por isso, ato *moral* é o que deriva da vontade *livre* do homem. — A existência da *liberdade* dos nossos atos é, pois, uma condição necessária para a existência da *Moral.*

Daqui se segue que a *Moral* dos *panteístas, fatalistas, deterministas, positivistas,* e, em geral, de todos os que não reconhecem no homem o *livre-arbítrio,* tudo poderá ser, menos a ciência dos *costumes.*

a) Os *panteístas* admitem que o homem, com os atos que prática, e o mundo, com as substâncias que o compõem, são emanações *necessárias* da substância divina. Sendo assim, não há ações livres no homem, e, não havendo ações livres, não é possível uma direção *moral.*

b) Os *fatalistas,* sustentando que todos os acontecimentos, que se realizam no homem e no mundo, estão sujeitos a uma necessidade fatal e inevitável, não reconhecem ações *livres,* e por isso, não podem deixar de desvirtuar a natureza da *Moral.*

c) Os *deterministas,* negando de *fato* a *liberdade* da nossa vontade, como provamos na *Antropologia,* devem também negar o objeto da *Moral.*

d) Os *positivistas* pertencem à classe dos *deterministas.* Na verdade, os *positivistas* admitem — que a ciência *moral é* uma parte da *física social,* que é também uma espécie da *física orgânica,* sujeita a leis *biológicas,* — que todos os fenômenos humanos são o produto do organismo sob a ação do meio, — que entre o homem e o animal não existe nenhuma diferença *essencial.* Desses princípios deriva necessariamente a negação do *livre-arbítrio,* e por isso, a negação da verdadeira Filosofia *moral.* — Não negamos que os *positivistas* também estabelecem uma ciência *moral;* mas para eles a *Moral é* a *ciência das condições do aperfeiçoamento das sociedades humanas,* de modo que a *Moral*, no sentido desses escritores, tem uma esfera muito mais extensa do que a que lhe marcou o bom senso, abrangendo não só a educação, a instrução, a penalidade, mas também, as belas artes, as belas letras, isto é, abrangendo tudo o que não devia

2. Objeto da Moral. — O *objeto* da *Moral* é constituído pelos atos *humanos*, enquanto, pelas regras da *moralidade*, se hão de dirigir para o nosso *último* fim. — Por isso, a *Moral* — é uma ciência *prática*, porque aplica os conhecimentos às operações, — e distingue-se das outras duas partes da Filosofia, que são a *Lógica* e a *Metafísica*, porque a *Moral* regula os atos da *vontade*, ao passo que a *Lógica* dirige os atos de *inteligência*, e a *Metafísica* estuda os entes *reais*.[1]

---

abranger e não abrangendo o que devia abranger, que é a *livre* atividade do homem em ordem ao seu fim. — Mas, ao menos nesse ponto, os *positivistas* são coerentes. Se a alma humana é uma coisa *fictícia,* se Deus é uma coisa *imaginária,* ou, pelo menos, *incognoscível,* como é possível formar a verdadeira ciência *moral,* que dirija os atos *livres* do homem para Deus, que é o nosso último fim? — Teremos muitas ocasiões de falar nas doutrinas *positivistas,* e sobretudo na 2ª parte, em que daremos um resumo da *física social* ou *sociologia.*

1 A *Moral* distingue-se das outras duas partes da Filosofia, que são a *Lógica* e *Metafísica.* Na verdade, a Filosofia é altíssima sabedoria. Ora, é próprio da sabedoria estabelecer a ordem entre as coisas. As coisas, que se podem ordenar, — ou são os atos da nossa *inteligência,* — ou são os atos da nossa *vontade,* — ou são os objetos que compõem o universo. Os atos da nossa *inteligência* constituem o ente *lógico,* que é o objeto da *Lógica,* pois esta dirige a nossa inteligência para a *verdade;* — os atos da *vontade* formam o ente *moral,* que é o objeto da *Moral,* porque a *Moral* dirige a nossa vontade para o *bem;* — os objetos, que compõem o universo, constituem o ente *real,* que é o objeto da *Metafísica;* porque a *Metafísica* trata dos entes que existem independentemente dos nossos atos. Se, pois, o objeto da *Moral* é distinto do objeto da *Lógica* e da *Metafísica,* é evidente que a primeira é uma ciência distinta dessas duas últimas.

A *Moral* não só se distingue da *Lógica* e da *Metafísica,* mas também da *Teologia moral.* Na verdade, o *sujeito* da *Teologia moral* é o *cristão,* o da filosofia *moral* é o *homem;* — os *princípios* da *Teologia moral* são revelados ou deduzidos das verdades reveladas, os da *filosofia moral* são descobertos pela luz natural da razão; — a *origem* dos preceitos da *Teologia moral* é *divina,* porque derivam da Revelação sobrenatural, ao passo que a origem dos preceitos da filosofia *moral* é *natural,* porque esses preceitos estão baseados na lei natural. — Donde se vê o erro de *Kant, De Wette, Bruch,* que identificam a filosofia *moral* com a Teologia *moral.*

Todavia, a Teologia *moral* auxilia e ilumina a filosofia *moral,* afastando-a dos perigos e guiando-a para um caminho seguro. A história da filosofia atesta que o homem, abandonado às suas forças naturais, tem descoberto algumas verdades, mas só depois de muito tempo e misturadas com muitos erros. Sirvam de exemplo os escritos dos maiores entre os filósofos pagãos — *Sócrates, Platão, Aristóteles. Kant* diz: "A maravilhosa religião do Cristianismo, na sua grande singeleza, enriquece a filosofia *imoral* com idéias morais mais exatas e mais puras do que as que a mesma filosofia tinha subministrado até essa época". (*Crit. Judic.,* p. 442).

3. Excelência da Moral. — A *Moral* não só é mais excelente que todas as ciências racionais e experimentais, mas também é mais nobre que a *Lógica* e a *Metafísica*. — É mais nobre que a *Lógica*; porque a *Lógica* ensina a raciocinar, e a *Moral* a bem viver. — É mais nobre que a *Metafísica*; porque, se esta descobre a nossa inteligência a natureza do mundo e da nossa alma, a existência de um Deus infinitamente sábio, poderoso e bom; a *Moral*, aplicando à prática esses conhecimentos, dirige a nossa alma a consecução da felicidade eterna, que consiste na posse do próprio Deus.[1]

4. Método da Moral. — O *método* da *Moral* — a) não pode ser exclusivamente *sintético*, — b) nem exclusivamente *analítico*, — e) mas deve ser *sintético-analítico*.

a) Não pode ser exclusivamente *sintético*; isto é, *racional*; porque a *Moral* deve considerar os atos *humanos* não em *abstrato*, mas em *concreto*, para se conhecer o modo de aplicar os princípios absolutos e universais da *moralidade* às diversas circunstâncias da vida humana.[2]

---

1 Donde se vê a utilidade, que do estudo da filosofia *moral* deriva para o indivíduo e para a sociedade. Porquanto, a felicidade do indivíduo e da sociedade consiste na consecução dos seus fins respectivos. Ora, é a *Moral* que aponta aos indivíduos e a sociedade o *fim,* que se deve conseguir, e os *meios,* que se devem empregar. — E não só a *Moral* é útil para a vida *prática* do homem e da sociedade, mas também para o estudo das outras ciências práticas, sobretudo do *direito,* da *política* e da *economia política.* É útil para o estudo do *direito;* porque as leis *positivas,* de que se ocupa o *direito,* nunca poderão ser conhecidas perfeitamente, se não forem relacionadas com a lei *natural,* em que se devem fundar e que forma o objeto da *Moral.* É útil para o estudo da *política;* porque é a *Moral* que determina o fim do homem e da sociedade, e os deveres dos governantes e dos governados. É útil para a *economia política;* porque a *Moral* ensina a subordinação do bem *útil,* que é o objeto de *economia política,* ao bem *honesto,* e, definindo as relações entre patrões e operários, entre amos e servos, lança os fundamentos do bem estar social.

2 Exageram a força da *razão,* no estudo da *Moral,* os sequazes do *direito natural puro,* e os *racionalistas.*

a) Os sequazes do *direito natural puro,* como *Rousseau,* sem se importar da *história* e da *experiência,* pretendem deduzir da natureza humana, considerada em *abstrato,* todas as regras de *moral.* — Mas enganam-se. Se no estudo da *Moral* não tivermos presentes a história do nosso espírito e o movimento da época atual, perderemos o tempo em questões inúteis ou aplicaremos sem tacto e critério as leis gerais e os princípios universais às circunstâncias individuais e concretas.

b) Os *racionalistas,* como *Kant,* prescindem inteiramente do auxílio da divina Revelação. — Também esses se enganam. A razão humana, abandonada a si mesma,

b) Não pode ser exclusivamente *analítico*, isto é, *experimental*; porque, para dirigir os atos humanos para o seu fim último, é necessário conhecer esse fim, e o fim de um ser conhece-se pelo estudo da sua essência, e o estudo das essências exige uma operação da *razão*, que das propriedades e operações se eleve, pelo raciocínio, ao descobrimento do princípio, de que derivam.[1]

---

tem sempre errado, sobretudo em assuntos morais e religiosos; e por isso, se quiser encontrar a verdade, deve aceitar, com reconhecimento e veneração, o auxílio de Revelação divina, não para provar as suas proposições, mas para conhecer o caminho da verdade.

1 Atenuam ou rejeitam a força da *razão,* no estudo da *Moral,* os *tradicionalistas,* os *históricos,* os *positivistas,* os *sépticos.*

a) Os *tradicionalistas* dizem que a razão individual não pode conhecer, com *certeza,* nenhuma verdade, sobretudo de ordem *moral,* e que por isso, todas as verdades devem ser ensinadas pela autoridade, divina ou humana. — Não nos detemos aqui em refutar o *tradicionalismo;* porque já foi refutado na *Antropologia.*

b) Os *históricos* reconhecem a *história* como a única fonte das regras de *moralidade.* — O exagero é manifesto. A *história,* embora seja de grande auxilio no tratado da *Moral,* não pode, contudo, ser a *única* fonte das regras morais; porque, se não for estudada a luz de princípios sãos, leva facilmente a muitos erros. Não são os princípios que se hão de acomodar aos costumes, mas são estes que se devem conformar com aqueles.

c) Os *positivistas* afirmam que devemos estudar a *Moral,* independentemente da *Metafísica,* isto é, de todo o *suposto transcendental,* apoiando-nos única e exclusivamente na *experiência.* A vida *intelectual* e *moral* do homem, segundo eles, está sujeita, como todas as coisas, a uma *evolução* constante; e por isso, a *Moral* é uma parte da *Mecânica* e tira os seus princípios da *Física*, da *Biologia,* da *Psicologia* e da *Sociologia,* que explicam as leis universais da evolução. Desse modo, o múnus da *Moral* consiste em aplicar essas leis aos fenômenos da vida moral, mostrando — não o que os homens devem fazer, pois os homens, segundo os *positivistas,* são destituídos de liberdade, — mas o que *farão.* — O erro desses escritores é evidente. A ordem *especulativa* não pode deixar de ser o fundamento da ordem *moral.* Se não conhecermos ou se desvirtuarmos as grandes verdades, que se ensinam na *Metafísica* e que são o princípio de *contradição* e de *causalidade,* a existência de Deus, a espiritualidade, liberdade e imortalidade da alma humana, o fim último da nossa vida, não é possível compor um tratado de *Moral,* sem errarmos, em cada passo, acerca da *lei natural,* da sua obrigação e sanção, acerca da consciência, da honestidade, do direito. A *Moral* dos *positivistas* não passa de uma *história natural.* De resto, na *Antropologia* refutamos o *determinismo,* que é a base de *Moral* doa *positivistas* e a negação da liberdade, e mais adiante veremos que a nossa vida *moral* não está nem pode estar sujeita a uma evolução fatal e irresistível.

e) Mas deve ser *analítico-sintético*, isto é, *experimental* e *racional*. — Deve ser *analítico* ou *experimental*; porque a *Moral* dirige os atos humanos, que, por serem *contingentes*, só podem ser conhecidos pela experiência. — Deve ser *sintético* ou *racional*; porque a *Moral* dirige os atos humanos por meio de princípios universais e absolutos, que só podem ser percebidos pela razão.[1]

5. Divisão da Moral. — A *Moral* divide-se em duas partes: *geral* e *especial*. — A Moral *geral* trata dos atos *humanos*, considerando-os no seu *fim*, *essência*, *moralidade* e *regras*. A Moral *especial* tem por objeto os *direitos* e os *deveres*, que são próprios do homem enquanto é *indivíduo* e *membro da sociedade*. — A Moral *geral* costuma chamar-se *Ética*; — a Moral *especial* denomina-se comumente Direito *natural*.[2]

---

d) Os *sépticos* negam que as leis *morais* sejam universais e imutáveis para todos os homens, em todos os tempos e em todos os lugares. — Mais tarde refutaremos essa opinião.

1 O método *analítico-sintético* foi seguido por *Sócrates, Platão, Aristóteles, S. Agostinho, S. Tomás* e por todos os escolásticos e escritores de bom senso, que, nas suas especulações, servem-se dos princípios da razão e da experiência.

2 Advirta-se que a palavra *ética* (*etos-costume*) tem a mesma significação que a palavra *moral* (*mos-costume*), e que por isso, não é muito rigoroso dar a uma *parte* da divisão o nome que significa o *todo*. Mas é questão de palavras, e acomodamo-nos aos mais autorizados escritores.

Os *filósofos* e os *juristas* discutem se o *direito natural* é, ou não, inseparável da *ética*. As opiniões divergem; uns identificam as duas partes, outros separam-nas. — A questão não pode ser resolvida aqui; visto que, para esta solução, é necessário conhecer as definições da *ética* e do *direito natural*, e as relações que existem entre uma parte e outra, — definições e relações, que só serão conhecidas no decurso deste tratado.

Moral

Parte primeira

Ética

ÉTICA

6. Ética. — *Ética* é a parte da *Moral* que trata da *moralidade* dos atos *humanos*. — Os atos *humanos* são dotados de *moralidade*, quando estão dispostos para o seu *fim*.[1]

7**. Objeto da Ética**. — O *objeto* da *Ética* é, pois, constituído pela *moralidade* dos atos *humanos*. — Como se vê, essa parte da *Moral* estuda o ato humano em *geral*, considerando-o — no *fim*, para o qual tende, — na *essência*, que o constitui, — na sua relação para o mesmo fim, — e nas *regras*, que o devem dirigir.[2]

8. Divisão da Ética. — A *Ética* divide-se em *quatro* capítulos; — no *primeiro*, trata do *fim* dos atos humanos; — no *segundo*, da *essência* dos mesmos atos; — no *terceiro*, da sua *moralidade*; — no *quarto*, das suas *regras*.[3]

---

1 A ciência também tira do seu objeto *formal* a própria *espécie* e *definição;* porque o objeto *formal* é o *termo* para o qual tende, e o *termo* especifica e distingue os seres que tendem para ele. Ora, o objeto *formal* da *Ética* é constituído pela *moralidade* dos atos *humanos* (os próprios atos *humanos* são apenas o objeto *material* da *Ética).* Logo, a *Ética* devo fundar a sua definição na *moralidade* dos atos humanos.

2 Ainda que a Ética se ocupe propriamente da *moralidade* dos atos humanos; contudo não pode deixar de tratar da *essência,* que constitui os mesmos atos, — do *fim,* para que eles tendem, — o das *regras*, que os dirigem. Na verdade, a *moralidade* dos atos humanos não poderá ser conhecida distintamente, se não conhecermos — a sua *essência* (pois o ser *físico* é o fundamento do ser *moral),* — o *fim,* para que os atos tendem (porque a *moralidade* consiste em ordenar ou dispor os atos para o seu fim), — e as *regras,* que os dirigem (porque toda a ordem supõe as suas regras).

3 Tratamos em primeiro lugar do *fim* dos atos humanos. Porquanto, a relação, que existe entre o *fim* e os *atos morais,* é semelhante à que existe entre um *princípio* especulativo e as suas *consequências.* Ora, o princípio especulativo é a regra e a medida das conclusões. Logo, também o *fim* é a regra e a medida dos atos morais. A regra e a medida devem ser conhecidas antes do próprio objeto, que se deve subordinar a essa regra e medida. Logo, o conhecimento do *fim* dos atos humanos deve ser anterior ao conhecimento dos próprios atos.

CAPÍTULO PRIMEIRO
Fim dos atos humanos

Sumário: — Existência do fim último dos atos humanos. — Natureza do fim último dos atos humanos. — Fim próximo dos atos humanos.

ARTIGO I
Existência do fim último dos atos humanos

9. Os atos humanos tendem sempre para um fim. — Todo o ato, que deriva de uma faculdade, não pode deixar de tender para o objeto *próprio* da mesma faculdade; assim a percepção, que deriva da inteligência, tende para o *inteligível*, que é o objeto *próprio* da mesma inteligência. Ora, os atos humanos, derivando da vontade deliberada, não podem deixar de tender para o *bem*, que é o objeto da mesma vontade e que, por isso, é o *termo* ou *fim* da própria tendência. Logo, os atos humanos tendem sempre para um *fim.*[1]

1 Falamos dos atos *humanos,* isto é, dos atos que são próprios do homem e por isso, derivam da inteligência e da vontade, — e não dos atos do *homem,* isto é, dos atos que derivam do homem enquanto é dotado de vida vegetativa o sensitiva e que por isso, não emanam da inteligência e da vontade. Ora, é evidente que os atos *humanos* devem ter um *fim:* não só porque a inteligência opera sempre para um *fim* (o *acaso* é negação da inteligência), mas também porque a vontade tem por objeto o *bem,* que é *fim.* — Há, pois, diferença entro os atos *humanos* e as operações dos seres irracionais. Estes tendem para um *fim,* mas não o conhecem; e, se o conhecem (como os animais), não o conhecem como *tal,* não percebem *a relação* entre o fim e os meios, e por isso, não podem regular os seus atos, nem escolher os meios mais eficazes. — Daqui se *vê o* erro, ou, pelo menos, a inexatidão de *Spencer,* quando no seu livro — *Les bases de la morale evolutioniste,* aplica indiferentemente ao homem e ao animal a palavra *conduta.*

Dissemos que o *bem* é *fim* da vontade, porque a vontade tende necessariamente para o *bem.* — O *bem* distingue-se em *útil, honesto* e *agradável.* O bem *útil* é o que se deseja, não por si, mas para se alcançar outro bem; — o *honesto* é o que se deseja por si, como conforme a razão; — o *agradável* é o que, possuído, satisfaz a faculdade apetitiva. O bem *honesto* e o *agradável* têm razão de *fim; o útil* tem só razão de *meio.* Por isso, o homem, quando opera, ou é movido pela *honestidade* ou pelo *prazer* (*Sum. Th.,* 1-2, q. 1, a. 1).

10. O fim dos atos humanos é último ou próximo. — O fim dos atos humanos é sempre um *bem*. Esse *bem* — ou se deseja por si mesmo e é o motivo porque se desejam os outros bens, — ou não se deseja por si mesmo, mas enquanto é *meio* para alcançar um outro bem. No primeiro caso, o *bem* é fim *último*, porque a sua consecução importa o descanso de todas as tendências; — no segundo caso, o *bem* é fim *próximo*, porque está subordinado ao fim *último*, de que recebe a força para atrair a vontade, e por isso, não sacia completamente as aspirações da alma. Logo, o fim dos atos humanos é *último* ou *próximo*.[1]

11. Os atos humanos tendem sempre para um fim último. — Os atos humanos tendem sempre para um *fim*. Esse fim — ou se deseja por si e sossega completamente as aspirações da alma, — ou se deseja por amor de um fim mais elevado e não torna completamente feliz quem o possui. — Se se deseja por si, o fim é *último*, e per isso está provada a conclusão. — Se se deseja por amor de outro fim, o fim é *próximo*, e por isso, continuamos a investigação, até chegarmos a um fim *último*, que se deseje por si e por amor do qual se desejem todos os outros fins; pois, sendo o fim *último* a razão porque se desejam os fins *próximos*, se não desejássemos aquele, não poderíamos desejar estes. Logo, os atos humanos tendem sempre para um fim *último*.[2]

---

1 O fim *próximo* dos atos humanos pode ser e é *multíplice,* mas o fim *último* é um só. Na verdade, embora o homem seja dotado de muitas e diversas faculdades, cada uma das quais tem o seu *fim especial,* todavia entre essas diversas faculdades existe uma harmonia tão perfeita, que todas as tendências inferiores estão subordinadas a uma tendência superior, a qual é a perfeição própria e distintiva da nossa natureza. E, como essa perfeição é uma só, o fim *último* dos atos humanos é *um só.* — Os fins *particulares* das faculdades inferiores são *meios, condições* ou *complementos* secundários e subordinados ao fim *último* da nossa natureza *(Sum. Th.,* 1-2, q. 1, a. 5).

2 O fim *último* é a razão das outras *volições.* Na verdade, tudo que o homem deseja, deseja-o enquanto é *bem.* Mas o *bem,* que não é o sumo e perfeitíssimo bem e por isso, não sacia completamente à vontade, deseja-se como um bem *menos* perfeito. Ora, o bem *menos* perfeito deseja-se enquanto se relaciona com um bem *absolutamente* perfeito. Logo, o fim *último* é a razão porque desejamos os fins *secundários,* que são os bens *particulares.*

Todavia, o homem não tende sempre *explicitamente* para o fim *último,* mas só *implícita* ou *virtualmente.* — Não tende sempre *explicitamente;* porque a experiência atesta que a vontade muitas vezes deseja os bens *particulares,* sem que a inteligência pense no fim *último.* — Mas tende sempre *implicitamente;* porque só desejamos os fias

12. O fim último dos atos humanos é o mesmo para todos os homens. — O fim *último* dos atos humanos é o que, saciando todas as tendências da alma, completa a perfeição do homem. Ora, o objeto, que completa a perfeição de um ente, deve ser um e o mesmo para todos os que são dotados de natureza especificamente igual a do mesmo ente. Logo, o fim *último* dos atos humanos é o mesmo para todos os homens.[1]

13. O fim último dos atos humanos existe realmente. — O desejo da felicidade é tão irresistível, constante e universal, que só pode derivar da natureza, e por isso, de Deus, que é o Autor da natureza. Ora, se não existisse realmente um fim *último*, centro e termo de todas as nossas tendências, teríamos recebido de Deus um desejo vão e ilusório, princípio de inquietações e tormentos; o que, além de ímpio, é absurdo. Logo, o fim *último* dos atos humanos existe realmente.[2]

ARTIGO II
Natureza do fim último dos atos humanos

14. O fim último dos atos humanos é o bem universal. — O fim *último* dos atos humanos é um bem que sacia completamente todas as tendências e aspirações da vontade; de modo que, na posse dele, o homem encontra a sua perfeita *felicidade*. Ora, esse bem deve ser *universal*, isto é, deve conter em si tudo o que é bem e excluir tudo o que é mal; aliás, a sua posse não poderia formar a *felicidade*, que é um *estado*

---

próximos, que são os bens *particulares,* enquanto desejamos o fim *último,* que é o bem *universal* (*Sum. Th., ib.,* a. 6).

1 O fim *último* dos atos *humanos* é o mesmo para todos os homens, considerado *objetivamente,* isto é, em si mesmo; porque, considerado *subjetivamente,* isto é, no juízo dos homens, não é um e o mesmo para todos, mas varia, segundo a diversidade do objeto em que o fazem consistir; porque alguns fazem consistir o fim *último* nas *riquezas,* outros nos *prazeres,* outros na *glória,* outros no *poder,* etc. (*Sum. Th., ib.,* a. 7).

2 Todos os filósofos admitiram e admitem a *objetividade* do fim *último* dos atos humanos, porque o desejo da felicidade, por não ser livre, mas necessário, deriva da natureza, e por isso, tem fundamento na realidade. — A divergência das opiniões começa, quando querem determinar o *objeto,* em que consiste o *último* fim.

perfeito, constituído pela posse de todos os bens. Logo, o fim *último* dos atos humanos é o bem *universal.*[1]

15. O fim último dos atos humanos não pode ser um bem criado. — O fim *último* dos atos humanos é o bem *universal.* Ora, todo o bem *criado*, por ser finito ou limitado, é sempre *particular.* Logo, o fim *último* dos atos humanos não pode ser um bem *criado.*[2]

---

1 *(Sum. Th., ib.,* q. 2, a. 7). — Ninguém se admire se aqui repetimos muitas idéias expostas na Seção IV da *Antropologia,* quando tratámos do *destino* do homem. A ordem *lógica* das matérias exige esta repetição. Porquanto, o *fim* do homem é o fundamento não só da *imortalidade* da sua alma, mas também das *regras* dos seus atos. — Queira o leitor consultar esse ponto da *Antropologia,* porque aí encontrará algumas reflexões e dificuldades, que omitimos neste lugar.

2 (*Sum. Th.*, ib., q. 2, a. 8). — O fim *último* dos atos humanos é o *objeto*, em que todas as tendências da nossa alma devem encontrar o seu descanso, a sua *felicidade.* — O *objeto* da felicidade costuma chamar-se felicidade *objetiva*; e a posse desse objeto dá-se o nome de felicidade *subjetiva.*

Os filósofos pagãos, não tendo o benefício da Revelação, pensaram que a felicidade se encontrasse sobre a terra, e por isso, a fizeram consistir na posse dos bens criados. E, como os bens *criados* — ou são bens *extrínsecos* (de *fortuna*), ou são bens *intrínsecos* (do *corpo* ou da *alma*), alguns constituíram o objeto da felicidade nos bens *extrínsecos* (*riquezas, honras, poder*), — outros, nos bens do *corpo*, — outros nos da *alma*, outros, na *reunião* dos bens da *alma* e do *corpo*. — Os modernos incrédulos, que desprezam o benefício da Revelação, imitam os escritores pagãos. Assim, os *materialistas*, os *sensualistas*, os *positivistas* dizem que o *prazer corpóreo* é o bem supremo, o fim *último* do homem; — os *krausistas* e, em geral, os *panteístas* fazem consistir o objeto da felicidade humana na evolução completa de todas as nossas faculdades; — os *kantistas*, no *progresso constante e indefinido para a felicidade perfeita e para a santidade infinita*; outros, como *Wundt, Schleiermacher*, na perfeição do gênero humano.

Refutaremos essas teorias em outras tantas proposições.

a) O fim *último* do homem ou o *objeto* da nossa felicidade não consiste nos bens *extrínsecos* ou de *fortuna.* Na verdade, os bens de *fortuna* são *insuficientes*, não tornam completamente feliz o sujeito que os possui, porque não encerram todos os bens e não excluem todos os males. Ora, o fim *último* deve saciar todos os desejos da alma. — Os bens de *fortuna* são o apanágio de poucos e dependem de circunstâncias fortuitas, caprichosas ou alheias à vontade do homem. Ora, o fim *último* deve ser accessível a todos (porque todos nasceram para a felicidade): é independente das circunstâncias fortuitas, caprichosas e alheias à nossa vontade; porque, tendo sido determinado pela natureza como alvo de todas as nossas tendências, a sua consecução deve estar ao alcance de cada um. — Os bens de *fortuna* perdem-se, e por isso, a sua posse está unida com o medo e a incerteza. Ora, o *objeto* da felicidade deve ser *inamissível*; aliás, não poderia tornar completamente feliz quem o possui (*Sum. Th., ib.*, q. 2, a. 1).

b) O fim *último* do homem não consiste nos bens do *corpo*. Porquanto, os bens do *corpo* são *particulares*, porque não encerram os bens da *alma*, — não dependem da nossa vontade, — são a origem de muitos males e inquietações, — são *instáveis*, pois podem perder-se e perdem-se com a máxima facilidade. — Esses princípios aplicam-se a cada um dos bens do *corpo*, mas sobretudo aos prazeres *corpóreos*, que são comuns também aos animais *irracionais*, e que por isso, não são o fim *último* do homem, que é *racional*; pois o fim de cada ente deve ser proporcionado a sua natureza (*Sum. Th., ib.*, a. 5, 6).

c) O fim *último* do homem não consiste nos bens da *alma*. Os bens da *alma* são principalmente a *ciência* e a *virtude*. Ora, nem a *ciência*, nem a *virtude* é o fim último do homem. — Não a *ciência*; porque o fim *último* deve ser *acessível* a todos e saciar completamente as tendências da alma, ao passo que a *ciência* é dote de poucas pessoas, e, longe de saciar os desejos da alma, torna-os cada vez mais vivos. — Não pode ser a *virtude*; visto que a *virtude* é *meio* para a consecução da felicidade, mas não é a própria felicidade, pois não sossega completamente a vontade, podendo perder-se e não excluindo todos os males e inquietações (*Sum. Th., ib.*, a. 7).

d) O fim *último* do homem não consiste no conjunto de todos os bens *criados*. Porquanto, embora o homem pudesse possuir todos os bens criados — de *fortuna*, do *corpo* e de *alma*, contudo não seria completamente feliz. Na verdade, o conjunto de todos os bens criados é sempre uma coisa finita e sujeita a mudanças, nem exclui todos os males.

e) O fim *último* do homem não consiste na evolução *completa* de *todas* as suas faculdades. Na verdade:

a) Essa opinião dos *krausistas* baseia-se em que o fim *último* do homem é o próprio homem. Ora, repugna que o homem seja o fim *último* de si mesmo; porque o fim *último* deve conter todos os bens e excluir todos os males, e a experiência atesta que o homem não contém todo o bem e que está sujeito a muitos males.

b) A evolução *completa* de *todas* as nossas faculdades é impossível. Porquanto, sendo a energia da alma uma coisa limitada, uma faculdade não pode desenvolver-se sem prejuízo das outras. É o que a experiência mostra. — Os *krausistas* dizem que a evolução é harmônica. Mas respondemos que a evolução, se é harmônica, não é *completa* em nenhuma faculdade.

c) A evolução *completa* de *todas* as nossas faculdades, embora fosse possível, contudo, não seria o fim *último* do homem. Na verdade, o fim *último* deve saciar completamente as tendências do homem. Ora, a evolução *completa* de *todas* as nossas faculdades não pode sossegar completamente as nossas tendências, porque é sempre uma coisa finita e pouco duradoura.

d) Se o fim *último* do homem consistisse na evolução *completa* de *todas* as suas faculdades, teríamos a obrigação de estudar, não só a Filosofia, mas também a *ginástica*, a *pintura*, a *música*, e todas as artes liberais; o que *Ahrens* explicitamente afirma (*Cours de Droit. Naturel*, part. génér., ch. I, § 17). Ora, o senso comum nunca se lembrou de colocar, entre os deveres do homem, o estudo das ciências e das artes

16. O fim último dos atos humanos é Deus. — O fim *último* dos atos humanos, sendo o objeto da felicidade, deve ser proporcionado á natural tendência da vontade para o bem, e a natural tendência da vontade é proporcionada, ao conhecimento da inteligência; porque o conhecimento é a regra e a medida do desejo. Ora, a nossa inteligência conhece o bem *universal*, ou *infinito*, que encerra todos os bens. Logo, a vontade tende para um bem *universal*. O bem *universal* é Deus. Logo, o fim *último* dos atos humanos é Deus.[1]

---

liberais, porque tal estudo é impossível para a máxima parte dos indivíduos, e porque essas ciências e artes não são necessárias para uma vida boa e feliz.

f) O fim *último* do honrem não consiste no progresso constante e indefinido do indivíduo para a perfeição. Com efeito, o fim *último* é *repouso* do espírito; ao passo que o progresso indefinido é *movimento* e por isso, *agitação*. — O fim *último* deve ser um bem *infinito*, porque só este pode saciar o espírito; ao passo que o progresso indefinido é sempre *finito,* porque toda a série dos movimentos é essencialmente finita.

g) O fim *último* do homem não consiste numa perfeição do gênero humano. Na verdade, o fim *último* é próprio de *cada indivíduo,* de modo que a sua posse deve tornar feliz cada um dos homens; ora, a perfeição do gênero humano é própria da *coleção* dos homens, e não pode tornar feliz cada um dos indivíduos. — O fim *último* deve ser um bem *infinito;* ora, a perfeição do gênero humano é sempre finita. — Notamos que essa opinião está baseada também no *panteísmo,* cuja falsidade foi demonstrada.

1 Diz S. Tomás: "Impossibile est beatitudinem hominis esse in aliquo bono creato. Beatitudo enim est bonum perfectum, quod totaliter quietat appetitum; alioquin non esset finis ultimus, si adhuc restaret aliquid appetendum. Obiectum autem voluntatis, quae est appetitus humanus, est universale bonum, sicut obiectum intellectus est universale verum. Ex quo patet, quod nihil potest quietare voluntatem hominis nisi bonum universale: quod non invenitur in aliquo creato, sed solum in Deo; quia omnis creatura habet bonitatem participatam. Unde solus Deus voluntatem hominis implere potest... In solo igitur Deo beatitudo hominis consistit" (1-2, q. 2, a. 8).

Os próprios filósofos pagãos, como *Pitágoras, Platão, Aristóteles,* guiados pela luz da razão, chegaram a conhecer que Deus, e só Ele, é o fim *último* do homem, o objeto da nossa felicidade. — E nada mais lógico. O fim *último* deve consistir num bem que se deseje por si e que por isso, não se refira a um bem mais perfeito e elevado; aliás não seria fim *último.* Ora, só Deus é o bem que se deseja por si e que se não refere a um bem mais elevado e perfeito; porque todos os bens criados, sendo participações do bem infinito, referem-se ao próprio Deus.

Objetam: a vontade humana, sendo uma faculdade *finita,* pode e deve saciar-se na posse de um bem *finito.*

17. O fim último dos atos humanos consegue-se pela inteligência e pela vontade.

a) O fim *último* só pode conseguir-se por aquelas faculdades que lhe são semelhantes, visto que deve existir uma proporção entre o fim e os meios. Ora, Deus, que é o fim *último* dos atos humanos, é puríssimo espírito, e por isso, só pode conseguir-se pelas nossas faculdades *espirituais*. As faculdades *espirituais* são a *inteligência* e a *vontade*. Logo, o fim *último* dos atos humanos consegue-se pela *inteligência* e pela *vontade*.

b) O fim de um ente consegue-se sempre pelas faculdades do mesmo ente, que tendem para ele. Ora, o fim *último* dos atos *humanos* é o centro, para o qual tendem a nossa inteligência e a nossa vontade; porque o ato *humano* deriva da inteligência e da vontade. Logo, o fim *último* dos atos humanos consegue-se pela *inteligência* e pela *vontade*.[1]

Resposta. A vontade humana, se é *finita* na sua *entidade subjetiva,* enquanto é uma faculdade própria de um ente finito, é *infinita* na sua *capacidade objetiva,* enquanto pode desejar e deseja um bem infinito.

Continuam: se o objeto da vontade humana fosse o bem *infinito,* não haveria diferença entre o fim do Criador e o da criatura; porque o mesmo bem infinito é também objeto da vontade de Deus. Ora, é absurdo que o fim da criatura se identifique com o fim do Criador.

Resposta. Entre a felicidade de Deus e a do homem existe sempre uma distância infinita; porque o objeto da nossa vontade é o bem infinito, *possuído por um modo finito,* ao passo que o objeto da vontade divina é o bem infinito, *mas possuído por um modo infinito* (*Sum. Th.*, ib., q. 3, a. 1).

Outras dificuldades foram resolvidas na sec. IV da *Anthr.* (Cap. II, art. 1).

1 A felicidade do homem, pois, consiste em Deus conhecido e amado. A inteligência deseja a verdade, e Deus é a própria Verdade; a vontade deseja o bem, e Deus é o Bem infinito.

Os filósofos e os teólogos discutem acerca do ato, pelo qual se alcança a felicidade. Uns dizem que é o ato da *inteligência*, que conhece a Deus; outros afirmam que é o ato da *vontade*, que ama a Deus; outros sustentam que é o ato de ambas essas faculdades.

Para evitar equívocos, devemos fazer uma distinção entre o *estado* da felicidade e a sua *essência*. O *estado* da felicidade abrange tudo o que torna o homem bem-aventurado, e por isso, abrange o *conhecimento* de Deus, o seu *amor*, o *gozo* que deriva desse conhecimento e desse amor, a *perpetuidade*, a *imutabilidade*, etc. A *essência* da felicidade é o ato, porque se chega à posse de Deus e que por isso, é o princípio de todos os outros atos, que precedem ou acompanham a própria felicidade. O ponto da questão é a *essência* da felicidade, e por isso, quer saber-se qual é o *ato* porque

18. A perfeita consecução do fim último dos atos humanos está reservada para a vida futura.

a) A *perfeita* consecução do fim *último* dos atos humanos deve tornar a nossa alma completamente feliz. Ora, a experiência atesta que a nossa alma, na vida presente, não é completamente feliz, antes é repleta de muitas misérias e inquietações. Logo, a *perfeita* consecução do fim *último* dos atos humanos está reservada para a vida *futura*.

---

alcançamos o nosso fim *último*, que é Deus. — Dadas estas explicações, procuraremos resolver brevemente a questão.

A *essência* da felicidade não consiste no ato da *vontade*, mas no ato da *inteligência*, que conhece perfeitamente a Deus. — Não consiste no ato da *vontade*. Porquanto, o ato da *vontade* não só é posterior ao ato da *inteligência* (porque o amor e o gozo seguem o conhecimento), mas, longe de *apreender* o objeto, *tende* para ele. — Mas consiste no ato da *inteligência*. Na verdade, a felicidade consiste na *consecução* ou *posse* de Deus. Ora, Deus *consegue-se* ou *possui-se* pela *inteligência*, porque é próprio dessa faculdade *apreender* ou *atrair* a si o objeto, e torná-lo presente ao espírito.

Nota-se que o perfeito *conhecimento* de Deus, em que consiste a *essência* da felicidade, pode ser *direto* ou *indireto*. — É *direto*, quando o *meio*, porque conhecemos a Deus, é a sua Essência infinita, informante a nossa inteligência; por isso, esse conhecimento chama-se *intuitivo*, porque vê-se o nosso Deus, como Ele é em si mesmo. — É *indireto*, quando o *meio*, porque Deus é conhecido, é uma espécie analógica ou semelhança ideal, que representa os atributos divinos, como estes se manifestam na criação, e que é mais ou menos perfeita, conforme a diversidade dos merecimentos. — O conhecimento *direto* de Deus excede as forças naturais da nossa inteligência, e por isso, é *sobrenatural*; ao passo que o *indireto* não excede as forças naturais da inteligência, e por isso, é *natural*.

Embora a Bondade de Deus nos tenha destinado ao conhecimento *sobrenatural* da sua essência infinita, e por isso, a uma felicidade *sobrenatural*; contudo, o conhecimento *natural* da divina Essência, por meio de uma espécie inteligível, teria sido bastante para a nossa felicidade *natural,* isto é, para a felicidade, que é exigida pela nossa *natureza.*

Poderia dizer-se que o homem não teria encontrado perfeita felicidade na visão *indireta* de Deus, visto que ele podia ainda desejar a visão *direta* de Deus. Mas respondemos que o homem, no estado *natural,* — ou não teria suspeitado da possibilidade de uma visão *direta* de Deus,— ou, se a tivesse conhecido, ter-se-ia convencido de que ela não era devida à sua natureza nem proporcionada às suas forças, e assim não a teria desejado com desejo eficaz, nem a sua ausência teria diminuído a felicidade *natural.*

Ao perfeito conhecimento de Deus corresponde um ato de amor perfeito, e esse amor, unindo a nossa vontade com Deus, produz na alma uma consolação tão pura e constante, que nada pode inquietar ou destruir. Contemplar a Deus, amar a Deus, gozar a Deus: eis o fim *último* do homem. (Cf. *Sum. Th., ib.,* q. 3, aa. 2, 3, 4).

b) A *perfeita* consecução do fim *último* dos atos humanos consiste no *perfeito* conhecimento e por isso, no *perfeito* amor de Deus. Ora, o homem, sobre esta terra, não pode ter um *perfeito* conhecimento, nem um *perfeito* amor de Deus; porque a espécie *analógica*, que a inteligência, considerando as criaturas, forma de Deus, não leva a compreensão de toda a ordem criada em si e nas suas relações para com a Criador, e porque o amor, que se funda nesse conhecimento, é fraco, mutável, destrutível. Logo, a *perfeita*, consecução do fim *último* dos atos humanos está reservada para a vida *futura*.[1]

ARTIGO III
Fim próximo dos atos humanos

19. O fim próximo dos atos humanos existe realmente. — O fim *próximo* dos atos humanos é o bem, que deve ser alcançado pelo homem nesta vida e que lhe deve servir de *meio* para a consecução do fim

1 (*Sum. Th., ib.,* q. 5, a. 3). — A idéia *analógica,* por meio da qual o homem, no estado *natural,* conhece a Deus, representa, por um modo *finito* mas relativamente perfeito, os atributos do próprio Deus, que se manifestam na *criação.* Tal conhecimento é o *ideal* da *ciência natural,* porque encerra na unidade perfeita de todos os princípios a grande variedade de todas as suas consequências e aplicações. Na verdade, o perfeito conhecimento do Ser divino importa o conhecimento de toda a ordem criada, porque Deus é a causa *eficiente, exemplar* e *final* de todas as coisas. Essa idéia, que basta para a nossa felicidade *natural,* é infusa por Deus na inteligência humana e é mais ou menos elevada, conforme a diversidade dos merecimentos de cada um dos homens.

Repetimos que tudo o que dissemos acerca do estado *natural* do homem é *hipotético;* porque esse estado *natural,* se é *possível,* não existe na *realidade,* pois o homem foi elevado ao estado *sobrenatural,* constituído *essencialmente* pela visão *direta* ou *intuitiva* de Deus.

Objetam: a filosofia só considera a ordem *natural.* Logo, não deve ocupar-se da ordem *sobrenatural.*

Resposta. A filosofia deve ocupar-se do homem *real,* e não do homem *hipotético.* Ora, o homem *real* foi elevado a ordem *sobrenatural;* e por isso, a filosofia não pode prescindir inteiramente da ordem *sobrenatural.* — Uma coisa é que a filosofia deve fundar as suas demonstrações na *razão natural* e não na *revelação divina,* o que concedemos; outra coisa é que a filosofia prescinda inteiramente da *revelação divina,* o que negamos.

último. Ora, se esse fim *próximo* não existisse realmente, deveria dizer-se que a vida do homem sobre a terra não tem razão de ser, e que o fim último pode alcançar-se sem o emprego dos meios convenientes: o que é absurdo. Logo, o fim próximo dos atos humanos existe realmente.[1]

20. O fim próximo dos atos humanos consiste na sua disposição para o fim último.

a) O homem tem o dever de conseguir o seu fim *último*. Ora, esse dever deve cumprir-se na vida presente; porque a vida futura está reservada, não para a *conquista*, mas para a *posse* da felicidade. Logo, o fim *próximo* dos atos humanos consiste na sua disposição para o fim *último*.

b) O fim *próximo* dos atos humanos é um *meio* em relação ao seu fim *último*; aliás o homem não teria unidade de *natureza* nem de *fim*. Ora, toda a perfeição do *meio* consiste na aptidão que tem de levar a consecução do *fim*. Logo, o fim *próximo* dos atos humanos consiste na sua disposição para o fim *último*.[2]

21. O fim próximo dos atos humanos consiste no conhecimento e no amor de Deus.

a) O fim *próximo* dos atos humanos consiste na sua disposição para o fim *último*. Ora, o fim *último* consiste no perfeito conhecimento e amor de Deus. Logo, o fim *próximo* consiste na disposição para o perfeito conhecimento e amor de Deus. Mas semelhante disposição exige que

1 Deus, sendo a própria Sabedoria, não podia deixar de fixar um escopo ou fim *próximo,* que o homem devesse conseguir aqui sobre a terra. — Nem se diga que o fim *último* substitui o *próximo;* porque não pode imaginar-se um fim *último* sem um fim *intermédio* ou *próximo.* — De resto, todos os filósofos estão de acordo nesse ponto. As suas divergências começam, quando explicam a *natureza* desse fim *próximo,* a qual não pode deixar de ser diversa, conforme a diversidade do fim *último;* porque o fim *próximo* é *meio* em relação ao fim *último,* e o *meio* deve ser proporcionado ao *fim.*

2 A vida presente e a vida futura constituem a duração da existência da nossa alma. Ora, uma só existência exige um só fim. Essa unidade de *fim* só pode conceber-se, se o fim *próximo* dos nossos atos estiver disposto e ordenado para o fim *último*. Porquanto, se não existisse esta subordinação, o fim *próximo* dos nossos atos seria também *último* (porque não seria subordinado a outro superior), e assim teríamos dois fins *últimos* do homem. Ora, repugna que existam dois fins *últimos.* Na verdade, o fim *último* é o bem absolutamente perfeito, que sacia todas as tendências da alma. Mas, se existissem dois fios *últimos,* nenhum deles seria o bem absolutamente perfeito; visto que nenhum deles saciaria todas as tendências da alma, pois esta, depois de estar na posse de um bem, podia desejar também o outro. Logo, não podem existir dois fins *últimos.*

o homem comece a fazer na vida presente o que mais perfeitamente fará na vida futura; porque o fim *próximo* é o *começo* do fim *último*. Logo, o fim *próximo* dos atos humanos consiste no conhecimento e no amor de Deus.

b) O fim, que Deus determinou ao homem, não só para a vida futura, mas também para a presente, foi, e não podia deixar de ser, a sua glória. Ora, o homem procura a glória de Deus, enquanto o conhece e o ama. Logo, o fim *próximo* dos atos humanos consiste no conhecimento e no amor de Deus.[1]

22. A consecução do fim próximo dos atos humanos produz uma felicidade imperfeita. — A felicidade *imperfeita*, possível nesta vida, é uma. participação e um começo da felicidade *perfeita*, que nos está reservada na vida futura; porque, embora não contenha todos os bens e não exclua todos os males, todavia é luz para a inteligência e consolação para a vontade. Ora, essa felicidade *imperfeita* é o resultado da consecução do fim *próximo* dos atos humanos; porque a inteligência encontra a sua mais nobre satisfação no conhecimento de Deus, e a vontade encontra a sua mais íntima alegria no amor da Bondade Infinita. Logo, a consecução do fim *próximo* dos atos humanos produz uma felicidade *imperfeita*.[2]

---

1 O homem pode dispor a sua vida, em relação ao fim *último,* por dois modos contrários — ou amando e respeitando a Deus pelo cumprimento dos seus preceitos, — ou desprezando a Deus pela violação da sua lei. Ora, é absurdo pensar que uma vida boa leve para uma desgraça eterna, e que uma vida criminosa seja preparação para a felicidade eterna. — É claro que todos os que constituem o nosso fim *último* em algum bem criado, não estão de acordo com a nossa doutrina acerca do fim *próximo* dos atos humanos.

2 A *esperança* de possuir um bem infinito e por isso, de alcançar uma felicidade perfeita é já um *começo* da própria felicidade, é uma felicidade, embora imperfeita. — É a história de todos os corações. Os que amam a Deus, passam uma vida tranquila, sossegada e serena, como o céu sem nuvens. Os que desprezam a Deus, não observando os preceitos que Ele nos impôs, vivem sempre agitados, lacerados pelos remorsos, e, embora possuam riquezas, glórias, prazeres, não encontram um momento de alivio. A razão disto foi já dada por *S. Agostinho* naquelas palavras: "*Senhor, criastes-nos para* Vos, *e o nosso coração estarei sempre inquieto enquanto não descansar em Vós"* (Cf. *Sum. Th.,* 1-2, q. 5, a. 4).

Objetam: o homem é composto de alma e de corpo. Logo, para a sua felicidade, aqui sobre a terra, é necessário o repouso — não só das suas faculdades *intelectuais,* pelo conhecimento e amor de Deus, — mas também das suas faculdades *sensitivas,* pelo gozo dos bens sensíveis.

23. Corolários. — Das doutrinas expostas resultam os seguintes corolários:

I. O homem pode ser relativamente feliz no meio das dores e contrariedades da vida; porque pode servir e amar a Deus.

II. Os males *físicos* devem evitar-se ou procurar-se, conforme nos afastam do amor de Deus, ou nos levam a ele; pois estes males, na ordem *moral*, são por si coisas *indiferentes*.

III. O homem deve preferir todos os males físicos e a própria morte a ofensa de Deus; porque esses males e a morte não são contrários à ordem *moral*, como lhe é contrário ao pecado.[1]

Resposta. A felicidade, que o homem pode obter neste mundo, é a *imperfeita.* Tal felicidade deve consistir na consecução do um bem, que seja *sumo* relativamente ao estado presente e que seja *proporcionado* a nossa natureza. O bem *sumo* e *proporcionado* a cada natureza é o que corresponde a mais elevada das suas tendências. Ora, a mais elevada tendência do homem e a *racional,* isto e, a que deriva da livre vontade com o prévio conhecimento da inteligência. As outras tendências inferiores devem estar subordinadas a esta suprema; de modo que devem ser contrariadas ou podem ser satisfeitas, conforme a sua satisfação se opõe, ou não, àquela tendência *racional* para Deus. Nem admira se, na vida presente, não ficam satisfeitas *todas* as tendências do homem; porque a felicidade, que é possível sobre a terra, é a *imperfeita,* e por isso, pode estar acompanhada de dores e contrariedades. — Não negamos que a posse dos bens criados da alma e do corpo concorre, quando não é contrária a ordem moral, para o bem estar do homem sobre a terra; porém esse concurso não *constitui* a felicidade do homem, a qual consiste no conhecimento e no amor Deus, mas é um *meio* para o homem se elevar a esse conhecimento e amor *(Sum. Th.,* 1-2, q. 4, a. 7).

Continuam: a felicidade exclui todo o medo da perda do bem. Ora, o homem, aqui sobre a terra, pode perder a sua felicidade. Logo, não há verdadeira felicidade do homem sobro a terra.

Resposta. A proposição *maior* é verdadeira, se se refere a felicidade *perfeita;* mas é falsa, se se refere a felicidade *imperfeita.* — É *verdadeira,* se se refere a felicidade *perfeita;* porquanto, a alma, tendo conseguido o seu *último* fim, conhecerá a Deus por um modo muito elevado e distinto, e, vendo-o tão bom e tão perfeito, não poderá deixar de o amar. — É *falsa,* se se refere a felicidade *imperfeita;* porque, no estado atual, a nossa inteligência conhece a Deus, mas muito imperfeitamente, e a nossa vontade encontra outros bens, cuja posse é menos árdua que a de Deus, e por isso, o homem pode deixar e muitas vezes deixa de amar a Deus.

1 Os *incrédulos,* os *positivistas* riem-se da ingenuidade com que escrevemos estes corolários, aliás muito conformes com e o *senso comum.* Dormem, infelizmente, nas desordens das paixões e não pensam que o seu despertar pode ser o princípio de um desengano irremediavelmente funesto!

CAPÍTULO SEGUNDO
Essência dos atos humanos

Sumário: — Elementos e divisão do noto humano. — Diversas espécies do ato elícito. — Impedimentos da voluntariedade dos atos humanos.

ARTIGO I
Elementos e divisão dos atos humanos

24. Elementos do ato humano. — Os elementos, que constituem o ato *humano*, enquanto este é objeto da *Moral*, são *três*, a saber: a *percepção* da *inteligência*, o *consentimento* da *vontade* e a *liberdade*. Com efeito, o nosso ato é e diz-se *humano*, quando deriva da *inteligência* e da *livre vontade*.[1]

25. O ato humano exige a percepção da inteligência.

a) O ato *humano* é o que deriva do homem, enquanto *tal*, isto é, enquanto se distingue de todos os outros seres sensíveis. Ora, o homem distingue-se de todos os outros seres sensíveis pela *inteligência*, de que é dotado. Logo, o ato *humano* exige a *percepção* da *inteligência*.

b) O ato *humano*, como demonstraremos daqui a pouco, exige o *consentimento da vontade*. Ora, a *vontade* não pode dar o seu *consentimento* a uma coisa, que se não conhece; porque o desconhecido não pode ser alvo do desejo. Logo, o ato *humano* exige a *percepção da inteligência*.[2]

---

1 Os atos, que o homem exerce, dividem-se em duas classes, enquanto — ou são *comuns* também aos animais irracionais (tais são os atos que derivam da *sensibilidade),* — ou são exclusivamente *próprios* do homem (tais são *os* atos que derivam da *inteligência* e da *vontade*). Os da primeira classe chamam-se atos *do homem;* os da segunda, atos *humanos.* — Os atos *humanos* excedem os *do homem* — ou só enquanto à *substância,* como os atos *necessários* da *inteligência* (relativamente aos *primeiros princípios)* e da *vontade* (relativamente a *felicidade*), — ou só enquanto ao *modo,* como os atos de *comer, beber,* etc., que se fazem com deliberação, — ou enquanto a *substância* e ao *modo,* como são os atos *livres* da *inteligência* e da *vontade.*

Os atos que são *humanos* só enquanto a *substância,* por não estarem sujeitos ao livre-arbítrio, não podem ser regulados pela *Moral.* Por isso, os atos *humanos,* que constituem o objeto dessa ciência, são os que são próprios do homem enquanto ao *modo* do operar, quer excedam, ou não, enquanto a *substância,* os atos dos seres irracionais.

2 Na A*ntropologia* (Sec. II, cap. III art. III) tratamos, com o devido desenvolvimento, das *relações entre a inteligência e a vontade.*

26. O ato humano exige o consentimento da vontade.

a) O ato *humano* é o que deriva do homem, enquanto *tal*, isto é, enquanto se distingue de todos os outros seres sensíveis. Ora, o homem distingue-se de todos os outros seres sensíveis pela *vontade*, de que é dotado. Logo, o ato *humano* exige o *consentimento da vontade*.

b) O ato *humano*, tendendo para o b*em*, apontado pela razão, deve proceder da faculdade, que tem por objeto o bem. Ora, a faculdade, que tem por objeto o *bem*, é à *vontade*. Logo, o ato *humano* exige o *consentimento da vontade*, ou, com mais exatidão, é o próprio *consentimento da vontade*. — Por isso, o ato *humano* costuma chamar-se também *voluntário*.[1]

27. O ato humano exige a liberdade. — Ato *humano*, enquanto forma o objeto desta parte da Filosofia, é o que, pelas regras da *moralidade*, deve ser dirigido para o nosso *último* fim. Ora, essa direção seria impossível, se o homem não fosse dotado de *liberdade*, pela qual um ser é senhor e arbitro dos seus atos. Logo, o ato *humano* exige a *liberdade*. — A *liberdade* é a razão da *imputabilidade* dos nossos atos.[2]

28. Divisão do ato humano. — O ato *humano* divide-se principalmente — a) em *elícito* e *imperado*, — b) *perfeito* e *imperfeito*, — e) *direto* e *indireto*, — d) *positivo* e *negativo*, — e) *atual* e *virtual*.

---

1 Por isso, a causa *imediata* dos atos humanos é constituída pela *inteligência* e pela *vontade*. Mas há diferença; porque o ato humano deriva *substancialmente* da *vontade*, e só *radicalmente* da *inteligência;* porque é a vontade que tende para o bem, embora essa faculdade seja movida pela inteligência, que o aponta. — Dissemos que a inteligência e a vontade tão a causa *imediata*, ou *próxima*, do ato humano; porque o *apetite sensitivo*, podendo atuar na inteligência e na vontade, pode ser causa *mediata*, ou *remota*, do mesmo ato (*Sum. Th.*, 1-2, q. 75, a. 2).

2 Para a *essência* do ato humano, que é o objeto da *Moral*, não bastam a percepção da inteligência e o consentimento da vontade, mas é necessária também a *liberdade*, isto é, requer-se que a vontade seja *livre*. Sem essa liberdade, é impossível estabelecer normas e marcar deveres. Quando a vontade, consultando a razão, escolhe uma coisa e rejeita outra, então produz um ato *humano*. — A nossa vontade, como vimos, é livre na sua tendência para os bens *particulares*, mas não o é na sua tendência para o bem *universal*, para a felicidade. Daí a divisão do *voluntário* em *livre* e *necessário*. Por isso, todo o ato *humano* é *voluntário*, mas nem todo o ato *voluntário* é *humano;* pois o ato *humano* deve proceder da *vontade livre*.

Também não nos demoraremos em demonstrar a *existência do livre-arbítrio* no homem; porque essa demonstração foi feita na *Antropologia*.

a) Elícito e imperado. — *Elícito* é o que emana *imediatamente* da própria vontade; tal é o ato de *amar*, de *odiar*, etc. — *Imperado* é o que deriva das outras faculdades, sob o império ou moção da vontade, tal é o ato de *falar, passear*, etc.[1]

b) Perfeito e imperfeito. — *Perfeito* é o que deriva da vontade com *perfeito* ou *completo* conhecimento da inteligência. — *Imperfeito* é o que deriva da vontade com *imperfeito* ou *incompleto* conhecimento da inteligência.[2]

c) Direto e indireto. — *Direto* é o que a vontade quer e deseja *em si mesmo*; tal é a morte que o homicida de proposito quiz dar a um indivíduo. — *Indireto* é o que a vontade quer e deseja, não em si mesmo, mas na *causa*, na qual está e se conhece contido; tal é a *morte* causada

---

1 A vontade pode considerar-se: ou como *faculdade especial,* ou como *universal motor* das forças da alma. Considerada como *faculdade especial,* produz os atos *elícitos;* — considerada como *universal motor,* produz os *atos imperados.* — O ato da *vontade* é sempre *elícito;* ainda que, num certo sentido, possa às vezes ser *imperado,* enquanto um ato da vontade é determinado por outro. — O ato *imperado* supõe o *elícito.*

Note-se que, embora o *império* seja, em rigor, próprio da *razão* (porque o *império* é a ação de quem ordena e dispõe o agente para o efeito, por meio de uma indicação e intimação, e só a razão pode dispor e ordenar uma coisa para outra, e se ela pode denunciar ou manifestar uma coisa), contudo costuma também atribuir-se à *vontade,* enquanto esta move a razão a produzir o ato do *império,* e as outras faculdades a obedecer ao império da razão. Por isso, o *império* é um ato da razão, mas esse ato exige um ato prévio da vontade, e desta recebe a força do intimar às outras faculdades que produzam o ato respectivo. — O *império* exerce-se sobre os atos do apetite sensitivo (se estes não tiverem prevenido o exercício da razão) e sobre os atos dos membros externos, e pode exercer-se também sobre os atos da vontade e da inteligência, enquanto a razão pode ordenar que a vontade queira alguma coisa e que a inteligência se aplique a um certo objeto ou dê o seu consentimento a uma verdade não evidente. — O *império* e o *ato imperado* constituem *moralmente* um *único* ato; porque *único* é o ato do agente *principal* e do agente *instrumental,* e o agente *principal* é a razão que impera e o *instrumental* é a faculdade que executa esse império. Dissemos *moralmente;* porque, *fisicamente, o* ato *imperante* e o ato *imperado* são *dois* atos. — O ato *imperado* atribui-se e pertence *formalmente* a faculdade *imperante*, ainda que *material* ou *imediatamente* derive de uma outra faculdade, porque um efeito atribui-se e pertence ao agente *principal* e não ao agente *instrumental* (*Sum. Th.,* 1-2, q. 17).

2 A vontade segue a inteligência, de modo que o ato daquela está proporcionado ao desta. Por isso, a *perfeição* ou *imperfeição* do ato humano depende da perfeição ou da imperfeição do ato da inteligência.

por uma pedra que se lançou imprudentemente, quando um indivíduo passava, prevendo-se que o podia matar.[1]

d) Positivo e negativo. — É *positivo*, quando a vontade quer operar e real mente opera; tal é o ato de escrever. — É *negativo*, quando a vontade quer deixar de operar; tal é o ato de deixar de socorrer o próximo.[2]

e) Atual e virtual. — *Atual* é o que deriva do influxo *presente* da vontade. — *Virtual* é o que depende da vontade em virtude de uma determinação anterior, que de algum modo continua a influir no próprio ato.[3]

---

1 Diz S. Tomás (*Sum. Th.,* 1-2, q. 77, a. 7): "Aliquid potest esse *voluntarium* — vel *secundum se,* sicut quando voluntas *directe* in ipsum fertur, — vel secundum *suam causam,* quando voluntas fertur in causam, et non in effectum, ut patet in eo, qui voluntarie inebriatur, ex hoc enim quasi voluntarium ei imputatur quod per ebrietatem committit".

Pergunta-se: quais são as condições necessárias para que um efeito mau, produzido por uma ação, possa ser imputado como *voluntário?*

Resposta. As condições necessárias para que um efeito *mau* possa ser imputado ao agente, como coisa *voluntária,* são as seguintes: — 1º) a causa ou ação, de que deriva o efeito, deve estar no *poder* do agente; — 2º) o efeito deve ter sido previsto, ao menos de um modo confuso; — 3º) o efeito que nasce da *omissão* não é *voluntário,* se não houve *obrigação* de o impedir; — 4º) o efeito *mau,* que nasce da *ação,* não pode ser imputado como *voluntário,* — se a ação é por si boa ou indiferente, — se da mesma ação procede também imediatamente um efeito *bom,* — se existo uma causa grave, que permite o efeito *mau.*

Na pergunta e na resposta tratámos só do efeito *mau:* porque o efeito *bom,* para ser imputado ao agente, como coisa *voluntária,* deve ser desejado e procurado *positivamente* em si mesmo.

2 Alguns modernos opinam que o ato *positivo* corresponde ao ato *direto* e o *negativo* ao *indireto.* — Mas essa opinião é falsa; porque, embora todo o ato *negativo* seja *indireto,* todavia nem todo o ato *indireto* é *negativo;* pois há muitos atos *indiretos,* que são *positivos.* (Cf. *Sum. Th.,* 1-2, q. 6, a. 3 ad 1; *De Malo,* q. 2, a. 1 ad 2).

3 Alguns autores acrescentam a estas duas espécies o ato *habitual,* que, embora tenha existido e não tenha sido desaprovado, todavia não conserva nenhuma influência sobre o ato. Mas é claro que o ato *habitual* não pôde contar-se entre os atos *internos* da nossa vontade, mas só pode verificar-se nos atos *externos* ou nos seus efeitos.

ARTIGO II
Diversas espécies do ato elícito

29. Diversas espécies do ato elícito. — As diversas espécies do ato *elícito* são seis, a saber: *amor, intenção, gozo, consentimento, eleição, uso*. — As três primeiras referem-se ao *fim* (bem *honesto*); as três últimas, aos *meios* (bem *útil*).[1]

30. Amor. — *Amor* é o ato pelo qual a vontade se compraz no bem, que a inteligência lhe apontou como amável por si mesmo e honesto, *sem se importar de o alcançar*. — Por isso, esse amor costuma chamar-se também veleidade.[2]

31. Intenção. — *Intenção* é o ato pelo qual a vontade tende para o bem, que a inteligência lhe propõe, *para o alcançar*. — A *intenção* pode referir-se não só ao fim *último*, mas também aos fins *próximos* ou *secundários*; pois que também estes podem ser o termo da tendência da vontade.[3]

32. Gozo. — *Gozo* é o ato pelo qual a vontade docemente descansa no bem possuído. — O gozo *perfeito* encontra-se exclusivamente na posse do bem *universal*, porque só este é o *fim último* de todas as tendências da nossa alma.[4]

---

1 Para bem entendermos a razão da multiplicidade e variedade dos atos *elícitos* da vontade, recordamos que entre essa faculdade e a inteligência existe mútua dependência e harmonia. — A vontade move a inteligência, quanto ao *exercício*, porque a determina ao ato. A inteligência move à vontade quanto à *especificação*, porque lhe apresenta o objeto da tendência (Cf. *Anthr.*, Sec. II, cap. III, art. III). Por isso, aos diversos atos elícitos da vontade devem corresponder diversos atos da inteligência.

2 O primeiro ato da inteligência é a *apreensão* do bem. A essa *apreensão* corresponde o primeiro ato da vontade, que é o *amor* do mesmo *bem*; porque a vontade não pode tender para o bem, se este não lhe for apresentado. Como se vê, a inteligência movo à vontade, não quanto ao *exercício*, mas quanto à *especificação* (Cf. *Sum. Th.*, 1-2, qq. 26, 27, 28).

3 Se o *amor* é *eficaz*, a vontade move a inteligência para esta investigar se aquele bem é *honesto* e *possível*. A inteligência então profere um *juízo*, pelo qual afirma que o bem é *honesto* e *possível*. A esse *juízo* segue-se a *intenção*, pela qual a vontade deseja com mais ardor o bem e determina alcançá-lo pelo emprego dos meios convenientes. Dissemos que a *intenção* pode referir-se também aos fins *próximos*; porque o fim *próximo*, posto que seja *meio* em relação ao fim *último*, todavia é verdadeiro *fim* em relação aos meios, que se empregam para a sua consecução (*Sum. Th.*, 1-2, q. 12).

4 O terceiro ato da vontade em relação ao *fim* é o *gozo*. A inteligência atrai e possui o bem; a vontade goza o bem possuído. O *gozo* é o *último* ato da vontade na

33. Consentimento. — *Consentimento* é o ato pelo qual a vontade aprova os *meios*, que a inteligência lhe apontou como aptos e uteis para a consecução do fim. — Esse *consentimento* supõe o domínio dos próprios atos, e por isso, não pode encontrar-se nos animais irracionais, que são destituídos de livre-arbítrio.[1]

34. Eleição. — *Eleição* é o ato pelo qual a vontade, entre os vários meios, escolhe os que a inteligência julgou mais aptos e mais uteis para a consecução do fim. — Também a *eleição* exige a *liberdade*; e é por isso, que os animais irracionais empregam só os meios, que a natureza lhes assignou.[2]

35. Uso. — *Uso* é a determinação pela qual a vontade move *atualmente* as respectivas faculdades a empregar os meios, que foram escolhidos para a consecução do fim proposto.[3]

---

ordem da *execução*, porque se alcança, depois do emprego dos meios, — mas é o *primeiro* na ordem da *intenção,* porque é ele que leva a vontade ao emprego dos próprios meios. — Embora o objeto *adequado* do *gozo* seja todo o bem *agradável,* porque este, possuído, produz *gozo;* todavia o seu objeto *principal* é o bem do fim *último,* porque só este, possuído, sacia completamente as tendências da alma *(Sum. Th.,* 1-2, q. 11).

Além destes três atos, que a vontade exerce em relação ao *fim,* não há outros *especificam ente* diversos. Porquanto a vontade pode referir-se ao fim por três diversos modos — ou enquanto o fim se ama, e temos o *amor,* — ou enquanto se deseja eficazmente, e temos a *intenção,* — ou enquanto é centro de descanso, e temos o *gozo.*

1 Na ordem da *execução*, o *consentimento* sucede *imediatamente* a *intenção.* Porquanto a vontade, querendo tender *eficazmente* para o fim, move a inteligência a investigar os meios proporcionados e a julgar acerca da sua aptidão. A esse *conselho* da intelligencia a vontade dá o seu *consentimento,* aprovando os meios propostos. — Esse consentimento é absolutamente livre; porque os meios são bens *particulares,* que levam ao bem *universal,* e por isso, a vontade tende para eles *livremente (Sum. Th.,* 1-2, q. 15).

2 Às vezes os meios, que a inteligência julgou aptos para a consecução do fim e a vontade aprovou, são muitos e diversos, e não podem empregar-se todos ao mesmo tempo. Então a vontade move a inteligência a julgar qual é, entre todos, o mais apto e eficaz. A inteligência investiga, julga e propõe à vontade o meio mais apto. A vontade então *escolhe* esse meio. — Quando, pois, os meios aptos para a consecução do fim são muitos e diversos, o *consentimento* e a *eleição* são *realmente* distintos entre si. Quando, porém, há apenas um meio apto para o fim, então aqueles dois atos só *logicamente* diferem entre si *(Sum. Th.,* 1-2, q. 13).

3 Em virtude da *eleição*, a inteligência *íntima* ou *declara* o que as outras faculdades devem fazer, para que a vontade alcance o que *escolheu.* Esse ato da inteligência chama-se *império;* porque, por essa *intimação* ou *declaração,* a inteligência *ordena* as

ARTIGO III
Impedimentos da voluntariedade dos atos humanos

36. Impedimentos da voluntariedade dos atos humanos. — Os impedimentos da *voluntariedade* dos atos humanos são *quatro*, a saber: *ignorância, concupiscência, medo* e *violência.*[1]

37. Ignorância. — *Ignorância* é a ausência do conhecimento, que se devia possuir. — Pode ser *antecedente* e *concomitante*. É *antecedente*, quando *precede* a determinação da vontade e tão *eficazmente* influi no ato, que este não se teria realizado, se tivesse havido conhecimento. É *concomitante*, quando *acompanha* o ato da vontade, mas não influi nele, de modo que o ato não teria deixado de se realizar, embora tivesse havido conhecimento.[2]

38. A ignorância concomitante não impede a voluntariedade do ato humano, mas sim a antecedente.

a) A ignorância concomitante não impede a voluntariedade do ato humano. — Toda a causa, cujo efeito não contraria à vontade, não impede a voluntariedade do ato humano. Ora, a ignorância *concomitante* é uma causa, cujo efeito não contraria à vontade; porque o

---

faculdades para os seus atos. Ao *império* da inteligência corresponde o ato da vontade, que se chama *uso* e consiste em mover *atualmente* as faculdades ao emprego do meio escolhido para a consecução do fim proposto *(Sum. Th.,* 1-2, q. 16).

1 Para a *voluntariedade* do ato humano são necessários dois elementos: o conhecimento da inteligência e o influxo da livre vontade; de modo que, se faltar um destes dois elementos, o ato não é nem pode dizer-se *voluntário.* Portanto toda a causa, que impedir o conhecimento da inteligência ou o influxo da livre vontade, impedirá também a *voluntariedade* do ato humano. A causa, que pode impedir o conhecimento da inteligência, é a *ignorância.* A causa, que pode impedir o influxo da vontade livre, é *intrínseca* ou *extrínseca.* A *intrínseca* é o *apetite sensitivo,* que, — se leva a vontade a operar pelo *amor* ou *desejo* do bem sensível, é *concupiscência,* — e, se leva a vontade a operar pelo *receio* do mal sensível, é *medo.* A causa *extrínseca* é a *violência.* Logo, as causas, que podem impedir a *voluntariedade* dos atos humanos, são, principalmente, a *ignorância,* a *concupiscência* o *medo* e a *violência.*

2 A ignorância divide-se em *antecedente* e *concomitante* em relação ao *ato,* enquanto o *precede* ou o *acompanha.* — Alguns autores enumeram também a ignorância *conseqüente,* mas essa não se refere propriamente ao *ato,* mas sim a *vontade;* porque a ignorância *conseqüente* é efeito de um ato da vontade, a qual, *direta* ou *indiretamente,* não quer possuir um determinado conhecimento.

ato teria sido realizado, embora tivesse havido conhecimento. Logo, a ignorância *concomitante* não impede a voluntariedade do ato humano.[1]

b) A ignorância antecedente impede a voluntariedade do ato humano. — Toda a causa, cujo efeito contraria à vontade, impede a voluntariedade do ato humano. Ora, a ignorância *antecedente* é uma causa, cujo efeito contraria à vontade; porque, sem ela, a vontade, não teria realizado o ato. Logo, a ignorância *antecedente* impede a voluntariedade do ato humano.[2]

39. Concupiscência. — *Concupiscência* é o movimento do apetite sensitivo para um bem *agradável*, mas *ausente*. — Pode ser *antecedente* e *conseqüente*. É *antecedente*, quando, na ordem da causalidade, não só precede todo o ato da vontade, mas até solicita esta faculdade ao consentimento. É *conseqüente*, quando a vontade excita o apetite sensitivo para o bem agradável.[3]

---

1 Apresentamos um exemplo da ignorância *concomitante.* Pedro vai procurar o seu inimigo Paulo, para o matar. Um dia, julgando matar um veado, Pedro mata Paulo. Obrou com ignorância *concomitante*, porque ela *acompanhou* o ato. Por isso, esse ato de Pedro é *não-voluntario,* porque a vontade não pode querer uma coisa, que ignora, — mas não é *involuntário,* isto é, *não impede nem contraria* a voluntariedade do ato humano, porque não só não repugna à vontade, mas está muito conforme com os seus desejos. Logo, a ignorância *concomitante* não impede a voluntariedade do ato.

O que dissemos da ignorância *concomitante* deve também dizer-se da *conseqüente.* Na verdade, quem quer uma causa, quer também os efeitos, que necessariamente derivam dela. Ora, a vontade, direta ou indiretamente, quer a ignorância *conseqüente.* Logo, quer também os atos, que ela produz em consequência dessa ignorância.

2 Note-se que a ignorância *antecedente,* para impedir a voluntariedade do ato humano, deve ser *invencível,* de modo que não tenha podido acabar — ou porque todos os esforços empregados não deram o resultado desejado, — ou porque não ocorreu nenhuma dúvida ou suspeita acerca da obrigação de se instruir; pois, se a ignorância foi *vencível,* isto é, se ela não cessou quando podia e devia cessar, não é contrária à vontade, e por isso, não impede a voluntariedade do ato humano. — Mas essa ignorância *vencível,* se não *impede* a voluntariedade, *diminui-a,* e o indivíduo é mais ou menos culpado, conforme o grau da negligência cometida *(Sum. Th.,* 1-2, q. 6, a. 8).

3 A *concupiscência,* e, em geral, a *paixão,* embora não possa influir *diretamente* na vontade (porque uma faculdade *orgânica* não pode operar numa faculdade *espiritual*), todavia pode influir nela *indiretamente.* Esse influxo *indireto* da *concupiscência* na vontade pode dar-se por dois modos: — 1º) ou porque o ato do apetite sensitivo

40. A concupiscência antecedente pode impedir, e pode aumentar a voluntariedade do ato humano.

a) Pode impedir. — A concupiscência *antecedente* poderá impedir a voluntariedade do ato humano, se impedir o conhecimento da inteligência; pois o ato *voluntário* exige o conhecimento dessa faculdade. Ora, a concupiscência *antecedente* pode impedir, e muitas vezes impede o conhecimento da inteligência. Logo, a concupiscência *antecedente* pode impedir a voluntariedade do ato humano.[1]

b) Pode aumentar. — A concupiscência *antecedente* poderá aumentar a voluntariedade dos atos humanos, se excitar a vontade a tender com maior intensidade de afeto para o bem sensível. Ora, a concupiscência *antecedente* pode excitar, e muitas vezes excita a vontade a tender com maior intensidade de afeto para o bem sensível. Logo, a concupiscência *antecedente* pode aumentar a voluntariedade do ato humano.[2]

é muito intenso, e essa intensidade diminui ou impede a tendência da vontade; pois, derivando as nossas faculdades da alma, se uma aumenta em força, a outra deve diminuir e até suspender o seu ato; — 2º) ou porque o apetite sensitivo inflama a imaginação, e essa altera o juízo da razão, e a alteração do juízo da razão leva à vontade para o bem sensível.

1 Quando, pois, a paixão é tão veemente que impede o uso da razão, o ato não é *voluntário* nem *involuntário*, mas é propriamente *não-voluntário.* Esse princípio vale para os casos em que a paixão não foi *voluntária* no seu princípio: porque, se o foi, o ato deve considerar-se voluntário *indiretamente* ou na sua *causa* (*Sum. Th.,* 1-2, q. 6, a. 7 ad 3; q. 77, a a. 6, 7).

2 A *concupiscência,* quando aumenta a voluntariedade do ato humano, deixa a inteligência o poder suficiente para refletir sobre a natureza do ato; porque, se lhe não deixasse essa reflexão, não só não aumentaria a voluntariedade, mas destrui-la-ia, pois o ato *voluntário* exige essencialmente a reflexão da inteligência. — Mas, para não cairmos em equívoco, devemos advertir que a concupiscência *antecedente* aumenta a voluntariedade do ato humano, — não enquanto o torna mais próprio da vontade e mais imanente nessa faculdade, porque nesse caso o ato, dependendo da paixão, que é uma coisa extrínseca, é *menos voluntário* do que se dependesse exclusivamente da razão e da vontade, e por isso, dizemos que a paixão diminui o *voluntário,* — mas enquanto torna a vontade mais propensa ou inclinada para o bem sensível. *(Sum. Th.,* 1-2, q. 6, a. 7).

Falamos só da concupiscência *antecedente;* pois a *conseqüente,* sendo efeito da vontade, aumenta a voluntariedade, ou, melhor, é um sinal que demonstra a intensidade do ato da vontade *(Sum. Th.,* 1-2, q. 77, a. 6).

41. Medo. — *Medo* é uma trepidação do animo pela apreensão de um mal *iminente*. — Costuma dividir-se em *grave* e *leve*. É *grave*, quando o mal é *grande* e *certo*. É *leve*, quando o mal é *pequeno* e *incerto*.[1]

42. O medo, embora grave, não impede, ordinariamente, a voluntariedade do ato humano. — O *medo*, embora *grave*, não impedirá a voluntariedade do ato humano, se a vontade, sob a impressão do *medo*, poder ainda deliberar e preferir uma coisa à outra. Ora, a vontade, mesmo sob a impressão de um medo *grave*, pode ainda deliberar e preferir uma coisa à outra, embora com algum sacrifício. Logo, o *medo*, embora *grave*, não impede a voluntariedade do ato humano.

Dissemos — *ordinariamente*; porque o *medo*, se impedir ou perturbar o uso da razão, impedirá também a voluntariedade do ato humano.[2]

43. Violência. — *Violência* é a moção de um agente exterior, contrária à inclinação da vontade do sujeito, que a recebe. — A *violência*,

---

1 O *medo* é *absoluto ou relativamente grave.* É *absolutamente* grave, quando é considerado como tal por homens fortes, tal é o medo da *morte.* É *relativamente* grave, quando só o é para as pessoas fracas ou meticulosas.

2 Quando o *medo* é *grave,* o espírito encontra-se entre dois bens, dos quais um é ou parece *maior,* e outro é ou parece *menor.* Assim, na iminência de um naufrágio, deveriam salvar-se a vida, que é um bem *maior,* e o tesouro, que é um bem *menor.* Mas ambos esses bens não podem salvar-se, e por isso, lança-se ao mar o tesouro. O homem, nesse caso, quer absoluta e simplesmente o fim, que é a salvação da sua vida, e por isso, quer absoluta e simplesmente o meio, que é lançar ao mar o tesouro, para aliviar o navio. Logo, o ato de lançar ao mar o tesouro, motivado pelo medo *grave,* é *voluntário.* Logo, o medo, embora *grave,* não impede ordinariamente a voluntariedade do ato humano. — Todavia, como o homem não teria lançado ao mar o seu tesouro, se tivesse encontrado outro meio para salvar a vida, o ato, motivado pelo medo *grave,* chama-se *involuntário hipoteticamente* (*Sum. Th.,* 1-2, q. 6, a. 6. — Embora o ato praticado pelo *medo grave* seja *por si* voluntário, contudo as leis positivas, tendo em vista o bem comum, declararam írritos ou rescindíveis alguns contratos, que o modo grave extorquiu; assim pode ser nulo o matrimônio, nula a promessa ou o pagamento do dote, nula a jurisdição dada ou recebida, nula a eleição dos prelados, nulos os votos solenes.

Donde se vê a diversidade da influência que o *medo* e a *concupiscência* exercem sobre o ato humano. O ato, motivado pelo *medo,* pratica-se com uma certa repugnância da vontade, e só para evitar um mal maior; mas o ato, motivado pela *concupiscência,* pratica-se com todo o transporte e complacência da vontade, porque o seu objeto é o bem agradável.

pois, é diversa da *necessidade*, que leva a vontade a tender *irresistivelmente* para o bem *universal*.[1]

44. A violência não pode impedir a voluntariedade dos atos elícitos, mas só a dos imperados.

a) Não pode impedir a voluntariedade dos atos elícitos. — A *violência* não poderá impedir a voluntariedade dos atos *elícitos*, se estes não estiverem sujeitos ao poder de um princípio exterior. Ora, os atos *elícitos* não estão sujeitos ao poder de um princípio exterior; porque derivam *imediatamente* da vontade e ali ficam. Logo, a *violência* não porte impedir a voluntariedade dos atos *elícitos*.[2]

b) Pode impedir a voluntariedade dos atos imperados. — A *violência* poderá impedir a voluntariedade dos atos *imperados*, se estes estiverem sujeitos ao poder de um princípio exterior. Ora, os atos *imperados* podem estar sujeitos ao poder de um princípio exterior, apesar da resistência da vontade; porque estes atos podem derivar *imediatamente* de uma faculdade orgânica e externa, e por isso, sujeita a ação dos agentes externos. Logo, a *violência* pode impedir a voluntariedade dos atos *imperados*.[3]

---

1 A vontade, na sua tendência *necessária* para o bem *universal,* opera e quer; ao passo que, na *violência,* não opera nem quer.

2 Um ato que fosse *elícito* e *violento* seria uma contradição. Na verdade, por ser *elícito,* seria *conforme* a inclinação da vontade, — e, por ser *violento,* seria *contrário* à inclinação da vontade. Ora, um ato *conforme* e *contrário* à inclinação de uma faculdade é uma contradição.

3 Nesse caso temos uma luta; e os atos são propriamente *involuntários,* por contrários à tendência da vontade (*Sum. Th.,* 1-2, q. 6, aa. 4, 5).

Para evitarmos repetições, pedimos ao leitor que torne a examinar o que escrevemos na *Antropologia* (Sec. II, cap. III, art. III) acerca dos diversos fatos *fisiológicos* e *patológicos,* que podem impedir e impedem a voluntariedade do ato humano.

CAPÍTULO TERCEIRO
Moralidade dos atos humanos

Sumário: — Moralidade, sua existência e fundamento. — Fontes da moralidade dos atos humanos. — Consequências da moralidade dos atos humanos. — A moralidade dos atos humanos e os hábitos.

ARTIGO I
Moralidade, sua existência e fundamento

45. Moralidade. — *Moralidade* é a propriedade, pela qual os atos *humanos* são dotados, ou destituídos, de *honestidade*, de modo que convenham, ou não convenham, a natureza humana e possam, ou não, levar a consecução do fim *último*. — Por isso, o ato *moral* é o *gênero*, cujas *espécies* são o ato *honesto* e o ato *não-honesto*. O ato *honesto* chama-se *bem moral*; o ato *não-honesto* diz-se *mal moral*.[1]

46. Divisão da moralidade. — A *moralidade* divide-se em *extrínseca* e *intrínseca*. — *Extrínseca* é a que convém ao ato unicamente *em consequência* de uma proibição ou de um preceito do legitimo superior. *Intrínseca* é a que convém ao ato em virtude da sua natureza, independentemente de toda e qualquer proibição ou preceito do superior.[2]

47. A moralidade existe.

a) A *moralidade* existirá, se existirem atos *moralmente bons* ou *honestos* e atos *moralmente maus* ou *não-honestos*. Ora, existem efetivamente atos *moralmente* bons (como são o *temor* de Deus, o *respeito aos pais*, o *amor da pátria*, etc.), e atos *moralmente* maus (como são a *blasfêmia*, o *parricídio*, a *traição da pátria*, etc.). Logo, a *moralidade* existe.

---

1 A *moralidade* é uma propriedade do ato *humano*, isto é, do ato que procede da inteligência e da livre vontade. Por isso, o ato, que não é *livre*, não pode ser *moral*. — A *moralidade* do ato *humano* é, como dissemos, o objeto *formal* desta parte da filosofia, e o próprio ato h*umano* é o seu objeto *material*. Daí a razão porque primeiramente tratamos da *essência* do ato *humano*, e agora da sua *moralidade*.

2 Como se vê, a moralidade *extrínseca* é *acidental* ao ato humano, ao passo que a *intrínseca* é *essencial* ao mesmo ato.

b) Todos os homens, em todos os tempos e em todos os lugares, admitiram que alguns atos são *honestos* e outros *não-honestos*. Esse consenso unanime, universal e constante, podia provir ou da evidência da coisa ou da moção da vontade. Ora, não podia provir da moção da vontade; pois que essa faculdade fica naturalmente contrariada com a existência de atos *honestos*, que se devem praticar, e de atos *não-honestos*, que se devem evitar. Logo, deriva da evidência da coisa. Ora, a evidência é critério da verdade. Logo, existem atos *honestos* e atos *não-honestos*, e por isso, a moralidade existe.[1]

48. A moralidade extrínseca existe. — A moralidade *extrínseca* existirá, se existirem atos que são *honestos* ou *não-honestos* unicamente em *consequência* de uma proibição ou de um preceito do legítimo superior. Ora, a experiência atesta que semelhantes atos existem. Logo, a moralidade *extrínseca* existe.[2]

49. A moralidade intrínseca existe.

a) A moralidade *intrínseca* existirá, se existirem atos *honestos* e *não-honestos*, que, sempre e em toda parte, independentemente de toda e qualquer vontade, convêm, ou não, a nossa natureza racional; porque, nesses casos, a *conveniência* ou *não conveniência* destes atos só pode derivar da sua essência, que só é imutável. Ora, existem semelhantes atos; assim o *temor* de Deus, o *respeito aos pais*, o *amor do próximo*, etc., são atos *naturalmente* honestos, independentemente de toda a vontade, e não deixariam de ser tais, embora uma vontade mal avisada os proibisse. Logo, a moralidade *intrínseca* existe.

b) Todos os povos, em todos os tempos e em todos os lugares, admitiram que a diferença existente entre alguns atos *honestos* e alguns *não-honestos* (como entre o amor e o ódio aos pais, a pátria) é *tão intrínseca* e tão *essencial*, que, em nenhuma circunstância, pode deixar de existir; e esta persuasão, tão universal, constante e unanime,

---

1 Cf. *C. Gentes,* l. III, c. 129. — Negam ou devem logicamente negar a existência da verdadeira *moralidade* todos os que negam a *liberdade* da vontade humana, como os *materialistas*, os *panteístas,* os *fatalistas,* os *deterministas.* Porquanto, seja qual for a natureza da *moralidade,* é certo que, sem liberdade, não pode haver *moralidade;* aliás também as ações do animal irracional seriam *morais:* o que é absurdo.

2 Essa proposição é admitida por todos os escritores, que reconhecem e sustentam a *existência* da *moralidade.*

só pode derivar da natureza, aliás teríamos um efeito sem causa proporcionada. Ora, o que deriva da natureza não está sujeito a erro. Logo, a moralidade *intrínseca* existe.[1]

---

1 A moralidade *intrínseca* é o fundamento da *extrínseca.* Com efeito, quando um súdito transgride a lei do príncipe, comete uma ação *má.* E porque é *má* essa ação? Porque a desobediência ao príncipe é uma coisa *essencialmente má.* — Daqui só segue que, se negarmos a moralidade *intrínseca,* devemos também negar a moralidade *extrínseca,* e com isso destruir-se-á a própria ciência *moral.*

É necessário, pois, dizer que a diferença que existe entre alguns atos *moralmente* bons e outros *moralmente* maus, é *objetiva* e *absoluta,* isto é, fundada na própria essência das coisas e independente de toda e qualquer causa *subjetiva* ou *variável.*

*

Os sistemas, que negam a moralidade *intrínseca*, são muitos e diversos, mas todos podem reduzir-se a *quatro,* que são o *materialismo dos epicureus,* o *utilitarismo cios empíricos, dos economistas e dos positivistas,* o *autonomismo dos nacionalistas,* e o *voluntarismo dos juristas.* — Na verdade, todos os sistemas, que negam uma diferença *absoluta* e *objetiva* entre o *bem* e o *mal moral,* o só reconhecem uma moralidade *subjetiva* e *relativa,* podem fundar essa moralidade e essa diferença — ou no sentimento do *prazer,* ou no instinto do *interesse, individual* ou *social,* ou nos *princípios* da razão sem caráter *absoluto,* ou na *livre vontade* dos homens. — Daremos o resumo e faremos a crítica do cada um destes sistemas, procurando dar maior desenvolvimento aos dos *positivistas,* que são mais seguidos.

I. Materialismo. — O *materialismo,* devido a *Epicuro,* formou a *Moral* sem Deus, sem princípios absolutos, inteiramente egoísta, fundada sobre o bem *sensível,* que é o prazer. O *prazer,* segundo esse sistema, divide-se em *movei* e *permanente.* O *movei* é o que dura pouco tempo e cujo efeito produz mais tarde sofrimento; ao passo que o *permanente*, que é mais íntimo e doce, consiste no perfeito repouso ou na isenção de toda a dor ou magoa. A *Moral* deve proporcionar o meio para a aquisição deste repouso perfeito. Tal meio é a fidelidade às quatro virtudes cardeais, que são: a *prudência* (que leva a evitar os perigos das inquietações), a *coragem* (que nos defende do medo vão e ilusório), a *justiça* (que nos indica a respeitar o pacto social, fundado no interesse), e a *temperança* (que, moderando as necessidades e os desejos, diminui a soma das dores e aumenta a dos prazeres). Por isso, a Moral de Epicuro é a arte de procurar o prazer e evitar a dor, pelo modo mais fácil, seguro e duradouro; visto que todo o ato, que produz *prazer*, é *bom*, e todo o ato, que produz *dor*, é *mau.* — *Epicuro*, foi seguido — no sec. XVIII, por *Lamettrie, Helvetius, Diderot, Holback e Volney*, — e, no sec. XIX, por *Haeckel, Vogt, Molleschot*, e por todos os que professam o materialismo na sua forma mais grosseira.

A Moral *materialista* é falsa, não só pelas razões com que temos demonstrado, em vários pontos do presente trabalho, os absurdos do *materialismo*, mas também pelas seguintes:

a) A verdadeira *Moral* não pode existir, se o homem não for dotado de *liberdade*: porque é absurda a pretensão do dirigir a atividade, quando esta, por não ser livre, não é capaz de direção. Ora, a Moral *materialista* nega que o homem é dotado de *liberdade*; porque reduz todos os nossos atos a movimentos meramente mecânicos. Logo, a moral *materialista* é falsa.

b) A moral *materialista* coloca o bem supremo do homem no bem *sensível*, e o mal supremo no mal *sensível*. Ora, o bem *supremo* do homem é o bem *universal* e *infinito* — Deus. Logo, a moral *materialista* é falsa.

c) Se o sistema dos *materialistas* fosse verdadeiro, o homem, no caso de um conflito entre o prazer *sensível* e o dever, deveria pronunciar-se sempre em favor do prazer e contra o dever; e por isso, o herói, que morre pela pátria, seria um insensato, ao passo que um cobarde, que atraiçoa os seus para salvar a própria vida, seria um homem sábio e prudente. Ora, essas consequências repugnam. Logo, a moral *materialista* é falsa.

d) Se o sistema dos *materialistas* fosse verdadeiro, a medida do *egoísmo* seria, sempre o em toda parte, a medida da perfeição; de modo que, na ordem moral, quem mais exclusivamente procurasse, sempre e em toda parte, o seu maior prazer, seria o mais perfeito. Ora, a humanidade não aceita uma teoria, que seria a apoteose do egoísmo e produziria uma funesta e irremediável desordem social. Logo, a moral *materialista* é falsa.

II. Utilitarismo dos empíricos, dos economistas e dos positivistas. — Esse sistema, nos seus princípios, não difere muito do sistema anterior; porque o fim *último* dos nossos atos, tanto para os *materialistas* como para os *utilitaristas*, é um bem finito e criado, constituído pelos *prazeres* ou pelo *interesse*, ou pela *glória*, ou por qualquer outra vaidade. — Alguns autores dividem o *utilitarismo* em *individual* e *social*, conforme os seus defensores fundam a *moralidade* dos atos humanos no interesse do *indivíduo* ou no da *sociedade*, isto é, conforme os seus defensores são *egoístas* ou *altruístas*. E nada mais lógico. — Todavia, aqui fundamos a divisão desse sistema nas diversas fases da sua evolução. A razão disto é que, embora o *utilitarismo* possa ser *egoísta* e *altruísta*, contudo, as formas, que o exprimem, não têm, *em geral*, um caráter definitivamente marcado, mas são todas, mais ou menos, *ego-altruístas*. Dissemos — em *geral*; porque *Comte* parece exclusivamente *altruísta*, e *Bentham* exclusivamente *egoísta*.

A) A primeira fase do *utilitarismo* é representada pelos sequazes do *empirismo*, por *Locke* (1632-1704), pelo *Conde de Shaftesburg* (1671-1713), pelo *Marquez de Saint-Lambert* (1717-1803) e por *Adam Smith* (1723-1790).

a) *Locke*, levado pelos princípios do *sensualismo*, baseou as suas teorias morais na *felicidade terrena* e no *interesse*. A idéia do *direito* reduz-se a da *utilidade*, individual e social. O primeiro direito, que é igual em todos, é o de procurar sobretudo o interesse próprio. O fundamento de todos os direitos civis e políticos é a *igualdade na liberdade*; porque todos os homens nascem iguais, livres e independentes uns dos outros. Para a paz e harmonia destas liberdades é necessário um *contrato social*.

b) O *Conde de Shaftesburg*, amigo e discípulo de *Locke*, no seu livro "*Etudes sur la vertu et le mérite*", começa por dizer que *bem* é tudo o que é conforme às *tendências* da natureza, e *mal* é o que lhes é contrário. As *tendências* da natureza são de duas espécies: tendências de *egoísmo individual*, que levam o homem a procurar o sou interesse particular, e tendências de *simpatia social*, que têm por objeto o interesse comum e social. As segundas ocupam o primeiro lugar; mas não devemos sacrificar as primeiras. O verdadeiro princípio da *moralidade* é a *perfeita harmonia entre as inclinações egoístas ou individuais e as inclinações simpáticas ou sociais*. Por isso, um ato é *bom*, quando é conforme ao interesse comum da sociedade, e é *mau*, quando é contrário a esse interesse.

c) O *Marques de Saint-Lambert*, na sua obra "*Principes de moeurs chez toutes les nations ou Catéchisme universal*", diz que a origem da *Moral* se deve reduzir ao instinto da conservação ou do interesse. Este instinto sofre modificações, conforme o clima e as exigências da vida social. Daí as opiniões e as tradições, que, depois de uma longa experiência dos seus bons resultados, se tornaram princípios da *Moral*.

d) *Adam Smith*, sensualista, reconhece no sentimento da *simpatia universal* o princípio e a regra da moralidade dos nossos atos; e por isso, um ato é *bom* ou *mau*, *honesto* ou *não-honesto*, conforme excita sentimentos de *simpatia* ou de *antipatia*. A simpatia, passiva e fatal, varia com os caracteres, paixões e prejuízos, e por conseguinte deve ser regulada pela *simpatia* de um *espectador imparcial*. — É esta a *Moral sentimental*.

B) A segunda fase do *utilitarismo* é representada pelos *economistas-materialistas*, que reconhecem como chefe a *Jeremias Bentham*.

Bentham diz que o único princípio dos nossos atos é o *interesse pessoal* — o interesse da própria felicidade atual e sensível. Na verdade, todos os homens são essencial e fatalmente *egoístas*; ninguém poderá fazer bem aos outros, se nisto não encontrar o seu maior interesse, o seu maior prazer. A *Moral*, portanto, consiste em *regular* o *egoísmo*, em *calcular* a *quantidade* dos diversos prazeres; porque o maior bem é o maior prazer. — Para calcular a *quantidade* dos prazeres, e necessária uma *aritmética moral*, pela qual os prazeres se considerem nas suas circunstâncias de *intensidade, duração, fecundidade, isenção das dores, proximidade, certeza, extensão das suas consequências sociais*. Todo o ato moral, que se não reduza a uma quantidade superior de prazeres, é absurdo. "O mais abominável prazer de um malfeitor é bom em si, e só se torna mau pelos sofrimentos, que pode causar". Por isso, o dever é a obrigação, que a todo o homem incumbe de procurar o seu prazer ou o seu interesse. O interesse *particular* não pode ser contrário ao interesse *comum*. Entre estas duas ordens de interesse existe uma identidade natural, sancionada pelas leis humanas; porque o bem particular e o comum derivam das mesmas causas, o bem dos outros é o bem nosso, por causa da simpatia, que une todos os homens. Por isso, o *utilitarismo particular* tende para o *utilitarismo social*. — Como se vê, *Bentham* segue a teoria de *Epicuro*. Limita-se apenas a alargar a esfera da atividade humana, mas sempre em benefício do *indivíduo*; porque o indivíduo isolado não pode ter todas as satisfações, que a sociedade proporciona.

C) A terceira fase de *utilitarismo* é representada pelos *positivistas*, sequazes do celebre escritor francês — *Augusto Comte*.

a) *Augusto Comte* (1798-1857), aplicando a *Moral* os princípios do método *positivista*, que consiste em rejeitar tudo o que escapa à experiência sensível, — nega, como coisas quiméricas, a idéia de um fim *último* ultra-mundano, de *liberdade* e *responsabilidade moral*, e por isso, de *deveres absolutos*, — e afirma que a *Moral* deve fundar-se no império do instinto, que nos inclina para os outros e que se chama *altruísmo*. O homem tem instintos *egoístas* e *altruístas*. Se os primeiros são necessários, não o são menos os segundos. Porquanto, a humanidade só pode viver em sociedade, e essa só continua e progride pelo sacrifício e pela dedicação; de modo que a lei da existência da humanidade é uma lei que se resume nesta fórmula: *vive para os outros*. Por isso, a moralidade consiste propriamente na preponderância dos instintos *altruístas* sobre os *egoístas*, — preponderância, que resulta *fatalmente* da educação e da ciência. Daí se segue que o ato é *bom*, quando deriva do *altruísmo*.

O *positivismo* de *Comte* foi seguido por duas escolas: pela escola francesa, representada principalmente por *Littré* e *Taine*, e pela escola inglesa, representada sobretudo por *Stuart Mill, Herbert Spencer* e *Alexandre Bain*. — Ambas estas escolas — convêm em que a *Moral* é a ciência dos meios para transformar fatalmente o *egoísmo* em altruísmo, no *interesse* comum do indivíduo e da sociedade, — mas diferem enquanto ao modo porque explicam a formação do *altruísmo*. Porquanto, a escola francesa baseia-se principalmente na *fisiologia*, para descobrir, no nosso organismo, a origem e a lei da evolução do *altruísmo*; e a escola inglesa, fundando-se sobretudo na *psicologia* e no sistema do *darwinismo*, procura demonstrar a evolução psicologia dos nossos sentimentos, de *egoístas* em *altruístas*, sob a influência do meio social. Mas, para todos, a *Moral* é *relativa* e *variável*, porque relativas e variáveis são as tendências e as evoluções do organismo. — Damos o resumo da doutrina dos mencionados escritores.

b) *Littré* resume a sua *Moral* nas seguintes palavras: "Há dois princípios de Moral: o *egoísmo* e o *altruísmo*. O primeiro, representando as necessidades, é um princípio de conservação do indivíduo; o segundo, representando a sexualidade (*sexualité*), é um princípio de expansão fora do indivíduo. Ambos eles partem do mesmo ponto, que é a ação da substância viva no cérebro por meio dos nervos. Assim considerados, o *egoísmo* e o *altruísmo* não passam de germens, desenvolvidos em seguida pela experiência, pelo raciocínio e pelo tempo. É por esse modo que se formam as ciências *morais*, sempre *relativas*, das diferentes épocas e das diversas nações, que progridem sempre à medida que a noção da humanidade, desembaraçando-se, comprime o *egoísmo* o dilata o *altruísmo*".

No sentido de *Littré*, pois, a origem dos fenômenos morais deve procurar-se na estrutura e no organismo da substância viva, porque as tendências *egoístas* e *altruístas* são apenas uma transformação de duas tendências essenciais, de duas necessidades primitivas e irredutíveis da substância viva. — A primeira tendência ou necessidade é a da *nutrição*, e cria o *egoísmo* ou o amor de si, que é o instinto da conservação. Desse instinto, que é mais ou menos complexo, conforme a maior ou menor complexidade dos órgãos, nasce o cuidado de procurar os meios de conservação, o desejo do poder, da propriedade e de todos os bens, que tornam agradável a vida. — Mas o ser vivo não vive só para si; não é só indivíduo, é também *espécie*. É aí um novo instinto, emanante

do íntimo do organismo, — o *altruísmo*, que é o amor da espécie com a necessidade da reprodução, da expansão e da beneficência em todas as suas formas.

As necessidades da *nutrição* e da *reprodução*, *fisiológicas* no começo, transformam-se em necessidades *morais*, pela complexidade crescente dos órgãos e pela progressiva evolução das sensações, das imagens, dos sentimentos, das aptidões correspondentes.

Para se entender essa transformação, é necessário fazer uma distinção entro a *produção* da Moral e a sua *elaboração*. A *elaboração* da Moral é obra do *cérebro*; ao passo que a sua *produção* é obra de toda a *substância viva*, desde os pós até a cabeça. Assim como o estômago não é o *criador*, mas o *elaborador* do alimento, e é necessário que lhe forneçam o que ele deve digerir, assim também o cérebro *elabora* as necessidades, que a substância viva lhe leva para as transformar em sentimentos morais. — A substância *cinzenta* do cérebro, — recebendo as necessidades *egoístas*, vindas de todos os pontos do organismo, realiza uma *reação*, e produz os sentimentos e as paixões relativas a conservação do indivíduo, ao seu desenvolvimento e perfeição, — e, recebendo as necessidades *altruístas* da substância viva, produz, por uma outra reação, os sentimentos da família, da dedicação para com os seus, da sociabilidade, do amor da pátria e da humanidade. — Estes sentimentos, *egoístas* e *altruístas*, pelo nexo intimo que existe entre as células cerebrais, desenvolvem-se num círculo de ações e reações, numa luta constante, e nisto consisto a *vida moral*. A vitória, porém, será do *altruísmo*; porque as necessidades de um organismo mais complexo vencem as de um organismo menos complexo, e as funções da reprodução, da expansão, do amor, de que deriva o *altruísmo*, são mais complexas que as funções da nutrição, que é o princípio do *egoísmo*. Por isso, o termo, para o qual a humanidade tende por uma lei necessária e irresistível de evolução, é a *fraternidade universal*.

Dos princípios expostos vê-se o que afinal denotam, no sistema de *Littré*, as idéias de *lei*, de *liberdade*, de *justiça*. — Á *lei* é a *consistência das combinações sentimentais*, ou mais claramente, é o *instinto*. — A *liberdade* consiste em *aumentar o número dos motivos no espírito do indivíduo, para que o conflito, que se dá entre eles, o esclareça e o salve da onipotência de um motivo único*. — A *justiça* reduz-se ao *princípio de identidade*, cuja intuição, porém, e *irredutível* ou *incompreensível*. A idéia de *justiça* é o simples fato do uma evolução superior, e torna-se *dever* enquanto assume a forma de uma *inclinação intelectual*; porque, assim como a *demonstração* nos obriga a consentir numa verdade, assim o *dever* nos obriga a igualdade.

c) *Taine* propõe, nos seus livros (*Les Philosophes français du XIX siécle — L'intelligence*), uma teoria *moral*; mas essa teoria reduz-se a uma simples descrição de alguns paralelismos, que existem entre as sensações, as imagens, as idéias e os fatos morais. É difícil achar aí uma explicação, muito mais uma demonstração. Por isso, é escusado insistir no assunto.

d) *Stuart Mill*, imitando, ao mesmo tempo, *Bentham* e *Comte*, é *economista-positivista*. *Bentham* tinha colocado o bem e o interesse na *quantidade* do prazer. *Stuart Mill*, para evitar as consequências imorais desse princípio, introduz um novo elemento no prazer — a *qualidade*. A *qualidade* do prazer é superior à sua *quantidade*. O homem

deve procurar e preferir sempre os prazeres, *que valem mais*; porque "é melhor ser um Sócrates descontente do que um animal satisfeito". Os prazeres, que valem mais e devem ser preferidos, são os de *simpatia*, que derivam do *egoísmo*, mas estão ligados com a felicidade dos outros. "Fazei aos outros o que queríeis que se fizesse a vós: essa regra d'ouro do Jesus de Nazaréé a mais *perfeita experiência da Moral utilitária*". — O que leva o homem a escolher sempre os prazeres de *simpatia* é a *associação das idéias*. A educação, a leitura, o juízo acerca da conduta dos outros, formam no homem *associações* poderosas, porque ligamos a alguns atos a idéia de louvor e de admiração, e a outros a idéia de censura e do desprezo, e que por isso, produzem prazer, quando praticamos os da primeira espécie, e causam remorso, quando produzimos os da segunda espécie. — É assim que se explicam os fenômenos morais, o império da consciência, o prazer ou o remorso depois de termos praticado o ato. É assim que se prefere a morte à ignomínia e o sacrifício à cobardia. Tudo é objeto de cálculo e explica-se pela *associação*. A prática constante do bem, embora no princípio inspirada pelo interesse e pelo prazer, torna-se agradarei em si mesma; e então que o homem se torna *virtuoso*. Assim como, o avarento chega a amar o dinheiro pelo dinheiro; assim também o homem generoso chega a encontrar um prazer superior o virtuoso nos atos, que mais o honram diante da sociedade.

e) *Herbert Spencer* principia dizendo que a velha Moral, a qual se atribuía uma suposta origem divina, perdeu toda a sua autoridade, porque ora, demasiadamente severa e não se acomodava às modernas exigências da humanidade. Mas é necessária uma regra para a nossa vida. Deve, pois, fundar-se uma nova Moral, que, prescindindo de um legislador supremo, seja mais fácil e indulgente. Nesse intuito, o escritor inglês, aplicando o *darwinismo* a *Moral*, apresenta a seguinte teoria.

A *conduta* é o complexo dos atos adaptados para o fim, — ou, melhor, é a adaptação dos atos para o fim. O seu desenvolvimento é proporcionado ao desenvolvimento do organismo. Assim, imperfeitíssima é a *conduta* dos infusórios, que, sem direção determinada, erram algum tempo, e morrem, quando as circunstâncias do meio deixam de ser favoráveis. Menos imperfeita é a *conduta* dos vertebrados, dotados de sentidos mais desenvolvidos para a consecução do seu fim; mas, empregando poucos e simplicíssimos meios, não têm vida longa. Mais perfeita é a *conduta* dos mamíferos. Perfeitíssima é a do homem, principalmente civilizado, que sabe adaptar meios mais numerosos e exatos, chegando a possuir os sentimentos de *moralidade* e a formar a idéia do *bem* e do *mal*,

Como chega o homem a possuir os sentimentos de *moralidade* e a idéia do *bem* e do *mal*? — Por meio de três princípios: do *interesse pessoal*, do *instinto social* e da *hereditariedade*

O homem *primitivo* vivia num estado absolutamente selvagem. Então não havia moralidade, nem propriedade, nem mutua benevolência, nem família, nem religião. — Mas esse estado não podia durar. Na desordenada satisfação das próprias paixões, o homem *primitivo* muitas vezes provocava conflitos, e, ficando vencido, teve medo do mais forte e fez-se *violência*. Outras vezes, tendo acumulado grande quantidade de alimento, devorava tudo num dia, e, como no dia seguinte experimentava os

estímulos da fome, começou a ter a idéia de *prudência*, que lhe aconselhava a *economia* e opôs *resistência* aos próprios apetites. Assim o primeiro sentimento foi o *egoísmo*. O *interesse pessoal*, pois, foi o primeiro fator da *moralidade*.

Mas o homem é sociável por sua natureza. Como as abelhas e as formigas, os homens primitivos formaram *instintivamente* uma sociedade. Formada a sociedade, o homem ficou sujeito a novos deveres. Porquanto, compreendendo que o bem particular está indissoluvelmente ligado ao bem comum, concluiu que o indivíduo deve contribuir para o bem de todos e a tudoo que é *útil* para a sociedade é *bem*, e tudo o que lhe é *nocivo* é *mal*. A *utilidade pública*: eis o princípio da *moralidade*, o critério da distinção entre o bem e o mal. Assim do *egoísmo* nasceu necessária e fatalmente o *altruísmo*, com todas as suas formas mais elevadas, que são a generosidade, o sacrifício, a dedicação, etc. O *egoísmo* e o *altruísmo* desenvolveram-se quase ao mesmo tempo. O *altruísmo*, no homem, torna-se *consciente*, e abrange a família (*virtudes domesticas*), a sociedade (*virtudes sociais*), a humanidade inteira (*filantropia e caridade*). O *altruísmo* não só nasce do *egoísmo*, mas robustece-se com ele, até que o vence ou parece que o vence; porque a vitória do *altruísmo* é também a do *egoísmo*, pois o bem da comunidade é o bem de cada indivíduo. O *egoísmo* e o *altruísmo* harmonizar-se-ão numa sociedade futura, para a qual tendemos, pois são coessenciais, e formarão o *ego-altruísmo*. Do seu perfeito acordo dependerá a felicidade da humanidade *ideal*, quo a humanidade presente está preparando. — Desse modo, a moralidade, se tem o começo no *interesse pessoal*, tem o complemento no *instinto social*.

Mas não basta. Os juízos dos homens primitivos acerca da *utilidade* de certas ações não foram isolados. Cada geração renovou as experiências, e, ampliando-as e organizando-as, fixou-as tenazmente no cérebro e transmitiu-as, por *hereditariedade*, sob a forma de *modificações orgânicas*. Por isso, as nossas *intuições morais*, sendo o resultado das experiências de *utilidade*, acumuladas pelos nossos antepassados e transmitidas por geração, têm todos os caracteres do *instinto*, são independentes de toda a experiência consciente. "As intuições morais são o resultado das acumuladas experiências de utilidade; organizadas gradualmente, passando de geração em geração, tornaram-se independentes da experiência consciente. Assim como, a intuição do *espaço*, possuída por todo o ser vivo, é o resultado das experiências organizadas e fortalecidas dos antepassados, que lhe transmitiram a própria organização nervosa, lentamente desenvolvida, e não precisa de experiência pessoal para ser definitiva e completa, mas praticamente é uma forma do pensamento, que parece inteiramente independente da experiência; assim também as experiências de *utilidade*, organizadas e fortalecidas por muitas gerações humanas passadas, produziram modificações nervosas correspondentes, que continuamente transmitidas e acumuladas desenvolveram em nós algumas faculdades de intuição moral, algumas emoções correspondentes a conduta Boa ou má, que não têm nenhuma base aparente nas experiências individuais" (*Carta a Stuart Mill*).

Proposto o critério e o modo porque deve regular-se a *conduta* do homem, vejamos o seu *fim*. Esse *fim* é o bem, o prazer, a felicidade de cada um e de todos. E, como é o fim que especifica os meios, a conduta será *boa*, se procurar prazeres ou sensações agradáveis, e será *viciosa*, se não poder afastar as dores ou as sensações

desagradáveis. A conduta chegará a ter sanção moral, quando as atividades, tornando-se cada vez menos militantes e mais industriais, não precisarem de injustiças, nem de oposições mútuas, mas consistirem na cooperação, no auxílio recíproco e no desenvolvimento. A consciência individual e social será bem-aventurada, quando tender para um grau mais alto de felicidade, resultante da diminuição de aflições ou do aumento de prazeres.

f) *Alexandre Bain* não diverge de *Spencer* a não ser por uma análise mais minuciosa do modo porque, em conformidade com os princípios do *darwinismo*, as gerações transmitem as experiências e as modificações orgânicas, favoráveis ao princípio de harmonia social.

*

Expostas as diversas fases do *utilitarismo*, é necessário passar a sua crítica. — Para maior clareza, consideraremos primeiramente o *utilitarismo* na sua *essência* e na sua *divisão* em *particular* e *público*, e depois nas várias formas, que o expõem e defendem.

Prop. I. — A utilidade não é o fundamento da moralidade.

a) Se a *utilidade* fosse o fundamento da *moralidade*, de modo que uma ação fosse *honesta* por ser *útil*, e outra fosse *não-honesta* por ser *nociva*, seguir-se-ia — que o *parricídio*, a *traição dos amigos e da pátria*, e outros atos semelhantes seriam *honestos*, se nos causassem alguma *utilidade* ou *interesse*, — e que o *amor da pátria e do próximo*, a *justiça*, a *generosidade*, seriam atos *não-honestos,* se nos trouxessem alguma *perda* ou *aflição.* Ora, estas consequências propugnam a consciência e ao senso comum dos homens. Logo, a *utilidade* não é o fundamento da *moralidade.*

b) O bem *útil,* desejando-se, não por si mesmo, mas por amor de outro bem, tem razão de *meio;* ao passo que o bem *honesto,* desejando-se por si mesmo, tem razão de *fim.* Ora, o *meio* é essencialmente diverso do *fim.* Logo, o bem *útil* é essencialmente diverso do bem *honesto,* e por isso, nem tudo o que é *útil* é *honesto.* Logo, a *utilidade* não é o fundamento da *moralidade.*

c) O fundamento da *moralidade* deve ser uma coisa *absoluta, invariável, necessária;* porque existem atos, que são absoluta, invariável e necessariamente *honestos,* independentemente de toda e qualquer vontade e circunstância. Ora, a *utilidade* é uma coisa *relativa, variável* e *contingente.* Logo, a *utilidade* não é o fundamento da *moralidade.*

Prop. II. — A utilidade particular não é o fundamento da moralidade.

a) Se a utilidade *particular* fosse o fundamento da *moralidade,* todo o ato desinteressado e inspirado pela mais sublime abnegação, como a morte por causa da salvação da pátria, seria *imoral* e *não-honesto;* como, pelo contrário, todo o ato baseado no *egoísmo,* como a traição da pátria com o fim de enriquecer, seria *moral* e *honesto.* Ora, essas consequências são absurdas. Logo, a utilidade *particular* não é o fundamento da *moralidade.*

b) Todos os homens julgam não haver coisa mais contrária a *honestidade* do que operar pela utilidade própria, contrariando a dos outros. Logo, a utilidade *particular* não é o fundamento da *moralidade.*

c) Se a utilidade *particular* fosse o fundamento da *moralidade,* o homem seria o fim *último* dos seus atos e da sua existência. Ora, essa consequência é absurda, como demonstrámos no capítulo I. Logo, a utilidade *particular* não só o fundamento da *moralidade.*

Prop. III. — A utilidade pública não é o fundamento da moralidade.

a) Se a utilidade *pública* fosse o fundamento da *moralidade,* as ações, que não se referem ao bem público ou que são exercidas por um indivíduo afastado da sociedade, seriam *imorais* e contrárias a *honestidade.* Ora, essas consequências são falsas. Logo, a utilidade *pública* não pode ser o fundamento da *moralidade.*

b) O fundamento da *moralidade* deve ser uma coisa *invariável,* em todos os tempos e em todos os lugares. Ora, nada mais variável do que a utilidade *pública,* porque essa utilidade varia com a diversidade dos tempos e dos lugares, o porquê os juízos dos cidadãos acerca da utilidade *pública* são, às vezes, contraditórios, e o que a uns parece *útil* para a pátria, a outros parece *nocivo.* Logo, a utilidade *pública* não é o fundamento da *moralidade.*

c) Se a utilidade *pública* fosse o fundamento da *moralidade*, todo o ato *útil* para o público seria *honesto.* Ora, essa consequência e desmentida pela consciência humana. Assim, quando Temístocles, para assegurar a sua pátria a supremacia sobre as outras repúblicas da Grécia, fez a proposta de queimar as esquadras dos aliados, surtas no porto de Atenas, levantou-se Aristides e exclamou: "O projeto é *útil*, mas é *injusto*". Logo, a utilidade *pública* não é o fundamento da *moralidade.*

Tendo refutado o *utilitarismo*, *particular* e *público*, procuraremos agora refutar as suas diversas formas, tendo sobretudo em vista o que elas apresentam do especial ou de próprio.

A) O *utilitarismo* dos *empíricos* refuta-se com as razões, com que na *Antropologia* ia provamos a falsidade do *sensualismo.* Limitamo-nos a censurar a opinião de *A. Smith.*

A opinião de *Adam Smith* é falsa pelas seguintes razões:

a) Não podem identificar-se duas coisas, das quais uma emana de outra; aliás o efeito e a causa seriam uma e a mesma coisa, o que é absurdo. Ora, a *simpatia*, isto é, a aptidão que um ato tem de despertar benevolência deriva da *honestidade* do próprio ato; pois um ato é *simpático*, porque é *honesto.* Logo, a *simpatia* não é o fundamento da *moralidade.*

b) Além disso, a *moralidade* é uma coisa *absoluta* e *invariável*, de modo que um ato, que é *honesto* para um, deve-o ser para todos. Ora, se a *simpatia* tosse o fundamento da *moralidade*, um e o mesmo ato seria, ao mesmo tempo, *honesto* e *não-honesto*, *bom* e *mau*, porque a *simpatia* varia com as disposições de cada um, e por isso, um ato, que é *simpático* para um, é *antipático* para outro. Ora, isso repugna ao senso comum. Logo, a *simpatia* não pode ser o fundamento da *moralidade.* — É verdade que *Smith*, no caso da *simpatia* ser *errônea*, apela para um *espectador imparcial*; mas esse *espectador imparcial*, em última análise, não pode deixar de ser a *razão*, e esta é e será sempre a regia da *moralidade.*

B) O sistema de *Bentham* contém muitas falsidades. — É falso que o único princípio dos atos humanos seja necessariamente o *interesse* pessoal e sensível; porque o homem, sendo dotado de uma alma espiritual, pode tender e, se não for sensualista,

tenderá para bens superiores e espirituais e procurará a felicidade dos outros, mesmo com sacrifício do seu bem *sensível*. — É falso que possa sempre construir-se uma *aritmética moral*, para se decidir se de um certo ato resultará um prazer de maior ou menor *quantidade*; porque prazeres há que se não podem reduzir a mesma medida nem estar sujeitos ao mesmo critério de cálculo. — É falso que o *dever* do homem consista em procurar o seu interesse ou prazer sensível, e que por isso, o homem mais honesto e virtuoso é o que procura o seu maior bem o interesse; porque então Nero e Sardanápalo deveriam ser mais dignos da nossa estima e admiração do que tantos heróis, que sacrificaram as comodidades e a vida pelo bem da sua pátria. — É falso que o interesse *particular* não possa ser contrário ao interesse *comum*, e que entre um e outro exista necessariamente a mais perfeita harmonia; porque, embora o bem *comum* possa produzir e produza muitas vezes o bem *particular*, todavia é certo que o indivíduo pode, comprometendo o interesse e o bem *comum*, obter grandes bens e interesses particulares. Por isso, a harmonia, que deve existir entre o interesse particular e o comum, deve fundar-se num princípio absoluto e mais elevado do que o interesse *particular*.

C) Os sistemas dos *positivistas* são todos falsos.

a) É falso o sistema de *Comte* pelas seguintes razões:

a) Baseia-se em falso suposto. Na verdade, o sistema parte do princípio de que se devem rejeitar, como coisas quiméricas, as idéias dos seres que escapam à experiência sensível, como são as idéias de *liberdade*, de *responsabilidade moral*, de *deveres absolutos*, de Deus. Ora, esse princípio, como vimos, é falso e reduz o homem a condição dos animais irracionais.

b) O *positivismo* funda o seu *altruísmo*, isto é, os sentimentos de desinteresse e de benevolência na *sexualidade*. Ora, uma vulgar experiência atesta que essa paixão desenvolve o mais feroz egoísmo, e que os animais, que apresentam os mais belos exemplos do *altruísmo*, são os destituídos de *sexualidade*. Assim, nos formigueiros, o cidadão mais *altruísta* é um pobre *neutro*, que não pertence a nenhum dos dois sexos.

c) *Comte* reduz todos os deveres do homem a esta máxima: *vive para os outros*. Ora, essa máxima, embora pareça generosa, é, contudo, inaceitável; não só porque leva o homem a prescindir sempre dos seus direitos e deveres individuais, o que repugna a dignidade humana, mas também porque, se abrange os deveres da humanidade, não abrange os da justiça.

d) A máxima de *Comte*: *vive para os outros*, se fosse posta em prática, seria causa de dissolução da sociedade. Na verdade, se cada um devesse sacrificar-se pelo bem do outro, ninguém poderia aceitar o sacrifício dos outros. Sendo assim, a lei do sacrifício universal daria em resultado a supressão de todo o ato moral e social.

e) Finalmente, a máxima de *Comte* não pode impor-se a ninguém, como regra de conduta. O *positivismo* exclui os *deveres absolutos*. Pois bem, se o indivíduo não estiver convencido de que um dever imprescindível o obriga *a viver para os outros*, sacrificará ele por ventura o interesse próprio ao interesse dos outros? Certamente que não. — *Comte* responde que o *altruísmo*, pela *educação* e pela *ciência*, terá *fatalmente* preponderância sobre o *egoísmo*. Mas essa resposta é inútil. A *educação* e a *ciência*, se

não estiverem subordinadas a princípios transcendentes ou sobre sensíveis, darão o resultado oposto, isto é, farão com que o *egoísmo* vença o *altruísmo*. É o que a experiência de todos os dias atesta.

b) É falso também o sistema de *Littré* pelas seguintes razões:

a) É *insuficiente* e *superficial*. — É *insuficiente*; porque não explica muitos e diversos fatos morais, como são o exercício da nossa liberdade, as idéias e os sentimentos religiosos, o amor desinteressado da verdade, do belo e do bem honesto. — É *superficial*; porque limita-se a descrever o paralelismo, que existe entre alguns instintos dos animais e os nossos sentimentos morais, — paralelismo, que só prova a perfeita harmonia, estabelecida por Deus entre os diversos seres criados.

b) É *ilógico* e *falso*. — É *ilógico*; porquanto, *Littré* considera como *causa* de um fenômeno o que é apenas uma *condição* ou *circunstância*. — É *falso*; porque, querendo explicar tudo por meio dos dois instintos da *conservação* e da *reprodução*, reduz a fatos meramente sensíveis os atos da inteligência e da vontade, que, como demonstrámos na *Antropologia* (Sec. III), são *espirituais*.

c) *Littré* diz que as necessidades *egoístas* e *altruístas* da substância viva são levadas ao cérebro pelos nervos, e que o cérebro, reagindo, produz uma paixão, um sentimento. — Antes de tudo, notamos que uma *necessidade* é uma *negação*, é a *ausência* ou *privação* de alguma coisa, é um *nada*. Ora, é curiosa a viagem de uma *negação*, de uma *ausência*, que, apoiada aos nervos, chega até ao cérebro! — Além disso, nenhum homem, que não tenha perdido o senso comum, pode admitir que a *paixão* e o *sentimento* se reduzem a uma ação do objeto e a uma reação do cérebro (Cf. *Anthr.*, Sec. III, cap. I e II). — Finalmente, se as *idéias* e os *sentimentos* fossem necessidades *egoístas* e *altruístas*, elaboradas pelo cérebro, seguir-se-ia que todos os homens deveriam possuir as mesmas *idéias* e os mesmos *sentimentos*, porque todos têm as mesmas necessidades *egoístas* e *altruístas*. E, todavia, há tão grande diversidade de idéias e sentimentos nos homens!

d) *Littré* reduz a *lei moral* ao *instinto*. Ora, essa redução é simplesmente imoral. Se a *lei moral* é um *instinto*, um *impulso da natureza*, é claro que a *moralidade* consiste em seguir o *instinto*. E, todavia, o homem deve resistir a alguns instintos, aliás será tido por *imoral*, e, se pode seguir outros, deve fazê-lo com *moderação racional*. Para que elogiar tanto a amizade, a generosidade, a abnegação, o sacrifício, se estas coisas são apenas a satisfação de uma necessidade?!

e) A definição de *liberdade*, dada por *Littré*, contém o *determinismo*. Ora, esse sistema é falso, como demonstrámos na *Antropologia* (Sec. II). — Não menos falsa é a idéia que *Littré* faz da *justiça*. O escritor francês reduz a *justiça* ao *princípio da identidade*: A=A. Sem estranharmos que um positivista admita um princípio *absoluto* e *metafísico*, como é o da *identidade*, advertimos que, para justificar esta equação A—A, é necessário que tudo o que es tá contido no segundo A esteja também contido no primeiro. Mas, se a *justiça* consiste numa simples equação de A=A, os deveres dos outros, representados por um A, são iguais aos nossos representados por outro A. E, sendo assim, a obrigação, que os direitos dos outros produzirão em nós, será igual à que em nós pode

produzir o quadrado da *hipotenusa* ou o *binômio* de *Newton*. Se *Littré* tivesse unido a idéia de *identidade* a idéia do *dever* ou de *obrigação*, então, e só então, teria dado a verdadeira definição de *justiça* (Cf. *Bonniot, Les Matheurs de la Philosophie*, p. 52 e seg.).

c) O sistema de *Taine* não merece uma refutação especial, depois do que temos exposto contra *Littré*. Quem teve a ousadia de afirmar que "a virtude e o vício são produtos naturais, como o açúcar e o vitríolo", mostra não ter disposição para tratar de uma ciência tão delicada, como é a *Moral*.

d) O sistema de *Stuart Mill* é inaceitável pelas seguintes razões:

a) O escritor inglês faz derivar do *egoísmo* a *simpatia*, do amor próprio ao amor do próximo. Ora, é impossível que do amor do interesse e do prazer derive o desinteresse e o sacrifício. — Não pode negar-se que, em tempo de paz e em circunstâncias favoráveis, o indivíduo encontra o seu interesse pessoal na subordinação às leis; mas seria absurdo pensar que, no tempo de guerra e num momento difícil, o amor do interesse pessoal e do prazer aconselhem a praticar, às ocultas e sem esperança de recompensa, atos heroicos de abnegação e de sacrifício. Semelhantes atos só podem derivar do amor de um bem espiritual o supremo.

b) *Stuart Mill* afirma que o homem, pela prática constante do bem, se torna virtuoso, e que chega a encontrar o seu maior prazer nos atos que mais o honram, assim como o avarento chega a amar o dinheiro pelo dinheiro. — Essa explicação não é satisfatória. Embora o homem chegasse a ser virtuoso, a sua virtude, sem um princípio superior de garantia e de segurança, estaria exposta a todos os caprichos e desordens das paixões. — Além disso, a virtude, se derivasse exclusivamente do egoísmo e do prazer, que são coisas comuns a todos, perderia todo o seu valor, não mereceria os louvores e a glória dos outros, e assim deixaria de ser amada e praticada: assim como o avarento deixaria de amar e amontoar o dinheiro, se este perdesse o seu valor e deixasse de ser um meio de adquirir e de gozar.

e) A Moral de *Stuart Mill* é insuficiente. Na verdade, que obrigação tem o homem de preferir a *qualidade* dos prazeres a sua *quantidade*? Nenhuma. Uma alma nobre e delicada escolherá, talvez, os prazeres mais nobres e delicados, mas terá ela o direito de proibir aos outros a escolha dos prazeres *quantitativos*? Não, com certeza. E, se não existe tal obrigação, poderá chamar-se *mau* o indivíduo, que escolhe os prazeres *sensíveis*? Não. A *Moral* de *Stuart Mill* é, pois, destituída de base.

d) Além disso, a *associação* das idéias é um meio insuficiente para o estabelecimento da *Moral*. Na verdade, o *egoísmo*, que se manifesta pelo amor desordenado dos prazeres, do interesse e da glória, é, as vezes, tão forte e violento, que, se não houver ura obstáculo eficacíssimo, arrastara, no seu ímpeto, a inteligência, a vontade e todas as faculdades humanas para a consecução do seu fim. Ora, esse obstáculo eficacíssimo não pôde ser a *associação* das idéias; porque o homem, dominado pela paixão, despreza os louvores e as censuras dos outros homens.

e) A *Moral* de *Spencer* é falsa pelas seguintes razões:

a) Contém muitos supostos, cuja falsidade foi já demonstrada no decurso deste trabalho. O escritor inglês supõe — que Deus não existe, — que o homem é a

evolução de uma espécie inferior, e por isso, entre nós e o animal não existe uma diferença *específica* e *essencial*, — que o estado primitivo do homem foi o selvagem, — que as faculdades humanas se transformam, e de *vegetativas* e *sensitivas* se tornara *intelectuais*, — que o *pensamento* e a *consciência* são funções da atividade nervosa, — que por isso, a *alma* do homem não é espiritual, nem imortal. Ora, todas essas suposições são falsas. É falso que não existe um Criador e Conservador supremo de todas as coisas (*Teodiceia*, cap. J). É falso que o homem é apenas a evolução de uma espécie inferior (*Anthr.*, Sec. IV, cap. I). É falso que o estado primitivo do homem foi o selvagem (*Anthr.*, Seção IV, cap. 1, art. II). É falso que as faculdades *intelectuais* são o resultado da transformação das faculdades *vegetativas* e *sensitivas*; porque as faculdades *intelectuais* são *espirituais*, ao passo que as *vegetativas* e as *sensitivas* são *materiais*, e repugna que o *espiritual* derive do *material* (*Anthr.*, Sec. II). É falso que o *pensamento* e a *consciência* são funções da atividade nervosa (*Anthr.*, Sec. I, cap. II. art. IV). É falso que a nossa vontade está sujeita ao *determinismo*, que é uma negação do *livre-arbítrio* (*Anthr.*, Sec. II, cap. III, art. II). É falso que a nossa alma não é *espiritual* (*Anthr.*, Sec. I, cap. II, art. III), nem *imortal* (*Anthr.* Sec. IV, cap. II, art. II).

b) *Spencer* diz que o caráter *moral* dos indivíduos é transmitido pela *hereditariedade*. Ora, isso é falso. Pela *hereditariedade*, os pais podem transmitir aos filhos o temperamento, umas tendências para um determinado estado patológico, amas predisposições inerentes ao sangue; mas não transmitem nem podem transmitir o que eles adquiriram pelo sou próprio esforço, nem o que depende da sua vontade, como a ciência, a virtude, etc. Quem não sabe que de pais sábios nascem filhos ignorantes, e de pais virtuosos nascem filhos maus? — É verdade que os *evolucionistas*, para justificarem aquela transmissão, condenada pela experiência e pela razão, dizem que a *moralidade* é uma coisa gravada no cérebro, pois *Gall* descobriu a bossa da moralidade. Mas a justificação é mais absurda que o princípio. o que está unido ao cérebro é uma entidade material, tem grandeza e figura. Ora, ninguém dirá que a idéia de *moralidade*, de *justiça*, de *bem* e de *mal*, é uma coisa grande ou pequena, branca ou vermelha, quadrada ou circular. De resto, o sistema de *Gall* foi refutado na *Anthr.* (Sec. I, cap. II).

c) *Spencer* diz que o *egoísmo*, isto é, o amor de si mesmo, e o *altruísmo*, isto é, o amor dos outros, são o *fundamento da moralidade*, são *coessenciais*, e do perfeito acordo entre eles depende a felicidade da humanidade *ideal*. — Antes de tudo, notamos que o *egoísmo* não se identifica com o *amor de si mesmo*; porque o *egoísmo* é sempre um vício e nunca é um dever, e por isso, o *amor de si mesmo* não deve ser *egoísta*. — Em seguida, perguntamos: qual é o princípio que pode estabelecer um perfeito acordo entre o *egoísmo* e o *altruísmo*, entre o interesse *particular* e o *comum*? É o *meio social*, responde *Spencer*. Mas estamos num círculo vicioso. O meio social, podendo formar-se só depois de se ter manifestado um perfeito acordo entre o *egoísmo* e o *altruísmo*, é *efeito* e não *causa* do mesmo acordo. Qual será, pois, esse princípio? Será o próprio *egoísmo*? não: porque o *egoísmo* tendo sempre para o que é útil ou agradável ao indivíduo, e o que é útil ou agradável ao indivíduo é geralmente nocivo ou desagradável a comunidade. Será o *altruísmo*? também não; porque o que convém a comunidade é, muitas vezes, contrário ao interesse do indivíduo. Logo, o *egoísmo* e o *altruísmo* não

podem ser os únicos fatores do seu perfeito acordo, em que consistiria a felicidade da humanidade *ideal*. — Diremos, pois, a *Spencer* que o amor honesto de si mesmo e o amor honesto dos outros se harmonizam perfeitamente, mas só no amor de Deus. É o amor de Deus que nos leva a consecução da nossa felicidade eterna, pelo sacrifício das nossas paixões desordenadas, e que nos sujeita ao serviço do próximo e ao bem da sociedade. Esse é único fundamento capaz de estabelecer uma perfeita harmonia entre o interesse *particular* e o *comum*. Mas essa harmonia é apenas um fim *próximo* e *secundário*; porque o fim *último* e *principal* do homem é Deus.

d) *Spencer* admite que a *moralidade* é um efeito, uma consequência da sociedade; porque esta é a mãe de todos os sentimentos morais. — Ora, isto é falso. A *moralidade*, longe de ser um efeito ou uma consequência da sociedade, é o seu princípio e fundamento. Porquanto, não pode haver sociedade, doméstica ou civil, sem a autoridade de um superior e sem a obediência dos súditos. Ora, o que é que leva os súditos a obedecerem ao superior? Será a *simpatia*? não; porque ela fica vencida pelo *egoísmo*. — Será a *força material*? Também não; porque a *força material* só pode levar o súdito a obedecer ao superior, quando este a possui, e não quando não a tem, e porque deve haver um princípio, que conserve a ordem e a disciplina no exército. — Serão os castigos e os prêmios? Também não; porque os castigos e os prêmios supõem a moralidade. Se, pois, quisermos assignar ao efeito uma causa proporcionada, devemos concluir que o princípio, que leva o súdito a obedecer ao superior, é o sentimento *moral* do *dever*, é a *moralidade*. Logo, a *moralidade* é o fundamento e o princípio da sociedade, e por isso, não é o seu efeito, a sua consequência.

e) *Spencer* diz — que a *hereditariedade*, se transmite a idéia do bem e do mal, não transmite a razão porque uma ação é boa, e outra é má, — que os filhos, não conhecendo as causas da diferença entre o bem e o mal, deram ao bem e ao mal um caráter *absoluto* e *necessário* e erradamente disseram que deve fazer-se o bem, porque é bem, e que deve evitar-se o mal, porque é mal, — que da mesma ignorância nasceram as idéias de obrigação, de dever e de sanção, fundadas na existência de Deus, — e que por isso, a moral *absoluta* e *religiosa*, sendo efeito da ilusão, do prejuízo e da ignorância, deve ser destruída pela ciência. — Poderíamos responder a *Spencer* que a moral *relativa* e *ateia* devo ser destruída, porque se funda na ilusão, no prejuízo e na ignorância. Mas limitamo-nos a notar que a opinião de *Spencer* é destruída pela própria lei do *evolucionismo*, em que ela se funda. Na verdade, segundo o escritor inglês, a *moralidade* nos antepassados era *consciente*, pois eles conheciam a razão pela qual uma ação é boa e outra é má, e era verdadeira, porque correspondia à realidade; ao passo que, nos descendentes, é *inconsciente*, é uma ilusão, um engano. Sendo assim, é evidente que os antepassados eram mais perfeitos que nós, que o *homo primigenius* era mais sábio que o *homo sapiens*, o que por isso, na evolução das espécies, não houve progresso, mas retrocesso. Desse modo, cai por terra o *evolucionismo*, que admite o progresso contínuo e necessário; pois, nesse caso, a *seleção*, longe de acumular em volta da espécie a perfeição das espécies anteriores, feria eliminado uma perfeição existente.

f) A *Moral* de *Spencer* é destituída de *fim*. Porquanto o *prazer*, que *Spencer* propõe como escopo da conduta humana, sendo passageiro, amissível, enganador,

não pode ser o *fim último*, como demonstrámos no Cap. I. — É verdade que *Spencer* propõe a humanidade *atual*, como *fim*, a humanidade *futura*, ideal e perfeita. Mas, além de ser injusto e impossível sacrificar a humanidade de hoje à de amanhã, essa humanidade *ideal* e *perfeita* é uma verdadeira quimera, em virtude do próprio princípio da *evolução*. Na verdade, se tudo está sujeito a lei fatal da evolução, se tudo progride necessariamente, não pode haver *ideal* nem *fim*. Nem falem no *equilíbrio*, na adaptação perfeita do homem ao meio; porque, se tudo está sujeito a lei da evolução, também o *equilíbrio* e o *meio* devem mudar. O próprio *Spencer* reconhece essa verdade, dizendo que "a adaptação da natureza humana às condições da existência nunca poderá atingir uma perfeição completa, e que ao período da *evolução* sucederá um período inverso — o da *dissolução*". A felicidade, pois, é, segundo os evolucionistas, o fim *necessário* dos atos humanos, mas é um fim que nunca será alcançado, é a água a fugir sempre dos lábios de Tântalos sequiosos! — Concluímos que a Moral de *Spencer*, não assinando ao homem um fim *último*, é destituída de base.

g) A *Moral* de *Spencer* não só é destituída de *fim*, mas também de *leis*, que dirijam a atividade livre do homem, marcando-lhe os direitos e os deveres. O escritor inglês reduz as leis *morais* às leis *físicas*. Essa redução repugna; porque o nome de *lei* convém *primeira* e *propriamente* às leis *morais*, e só *secundaria* e *analogicamente* às leis *físicas*; ora, é absurdo reduzir o primeiro ao segundo, o próprio ao analógico. — Além disso, tal redução equivale a uma destruição de toda a Moral. Com efeito, se a lei *moral* não se distingue das leis fisiológicas, biológicas, etc., a moralidade será *orgânica*, será o fruto de experiências acumuladas e transmitidas por *hereditariedade*, e haverá um órgão *moral*, como há um órgão *visual, auditivo*, etc. Mas, sendo assim, a *Moral* desaparece. Uma lei, que nos impele e leva necessariamente ao ato, não é uma lei que *dirige*. E de que modo poderia ela dirigir a nossa conduta? Se o homem herda a virtude, como herda a saúde, deve estar sujeito ao vício, como ele está à doença. Como não pode mudar de temperamento, de constituição, de órgãos, de fisionomia; também não pode mudar de conduta. — Não existindo verdadeiras leis *morais*, é claro que não pode existir verdadeira *obrigação*, nem verdadeiro *direito*. Porquanto, *Spencer* diz que a *obrigação* e o *direito* são apenas experiências desenvolvidas e transmitidas, são faculdades orgânicas, que nos impelem para os seus atos respectivos. Mas, se não há verdadeira *obrigação*, as tendências *individuais* e *egoístas* podem vencer as tendências *sociais* e *altruístas*, e o equilíbrio será quebrado e a sociedade dissolvida. Os *evolucionistas* apelarão, talvez, para a *ordem*; mas a *ordem*, sem *leis morais* e por isso, sem um legislador soberano, é uma palavra vã e irrisória. — Essa Moral de *Spencer* poderá ser uma *física*, uma *química*, uma *história natural*; mas nunca será verdadeira *Moral*, a *Moral* que dirige a livre atividade do homem para o seu fim.

h) Se a *Moral* de *Spencer* não tem *fim* nem *leis* verdadeiras, nem pode ter uma *sanção*. Se os bons e os maus não recebem, aqui sobre a terra, a recompensa ou o castigo, que lhes é devido, é claro que deve existir uma vida futura, em que Deus dará a cada um o que lhe pertence. Mas os *evolucionistas*, suprimindo a vida futura, a existência de Deus, a espiritualidade da nossa alma, não podem estabelecer uma

sanção da conduta humana. E aonde encontrar essa sanção?... Na justiça humana? Não; porque a justiça humana é falível, está sujeita a corrupção, e não distingue sempre o bom do mau, o inocente do criminoso... Nos *remorsos*? Também não; porque o *remorso* é uma censura, não é um castigo; é ministro mais da misericórdia de Deus do que da sua justiça, e é por isso, que o remorso diminui com o aumento dos crimes, o que não deveria acontecer, se ele fosse uma *sanção*. Logo, a *Moral* dos *evolucionistas* não tem verdadeira *sanção*.

f) O sistema de *Bain* é também inaceitável e falso sobretudo pelas razões que apresentamos contra *Spencer*.

III. Autonomismo dos racionalistas. — Esse sistema admite que a razão deve formar a *Moral, independentemente* de todo e qualquer princípio absoluto e objetivo, que regule a nossa atividade. — O *autonomismo* é uma derivação da *Crítica da razão pura* de *Kant*, em que o escritor alemão pretende provar que a razão é independente da metafísica e que os primeiros princípios da razão são apenas fôrmas *a-priori*, identificadas com a própria razão e destituídas de todo o caráter objetivo e absoluto. Todavia *Kant*, na sua *Crítica da razão prática*, não aplicou, como veremos, a Moral os princípios emitidos na *Crítica da razão pura*, porque reconheceu que os princípios absolutos são indispensáveis para a ordem moral.

Os defensores do *autonomismo* dizem que a Moral não se deve fundar no *sentimento*, nem na *utilidade*, nem na *força exterior*, mas unicamente em alguns *princípios racionais*. Esses princípios racionais não são metafísicos ou absolutos, nem subsistem em si mesmos e fora de nós, mas encontram-se na análise das *relações lógicas* da nossa natureza e das nossas faculdades. — Entre as nossas faculdades deve existir uma ordem, uma subordinação, fundada na sua natureza e tendência instintiva. Ora, em nós, há duas espécies de faculdades, que, por causa da diversidade do seu objeto e do seu modo de operar, se chamam *inferiores* e *superiores*. Como é evidente, a razão julga que as faculdades *inferiores* devem estar subordinadas às *superiores*. É o primeiro princípio da *Moral*. — Entre as faculdades *superiores* encontramos a razão e a vontade. A relação entre estas faculdades exige que a vontade, na sua tendência para o bem, seja esclarecida e regulada pela razão. É o segundo princípio da *Moral*. — Eis, pois, os dois princípios fundamentais da *Moral*: subordinação perfeita das faculdades inferiores às superiores, e da vontade a razão. — É assim que a ordem das relações *lógicas* funda a ordem das relações *morais*. Por isso, a razão é *autônoma*; ela encontra em si mesma a lei moral; ela é a própria lei moral; ela manda na vontade e em toda a nossa existência.

Esse sistema foi exposto e defendido principalmente por *Vacherot* no seu livro — *Essais sur la Philosophie critique*. Dele extraímos o seguinte trecho: "Que importa a Moral se o universo se desenvolve, ou não, segundo um plano concebido pelo pensamento divino, se o mundo tende, ou não, para um escopo fixado pela mão divina? Quer o mundo seja a obra de um Deus bom ou de um gênio mau, quer seja governado por uma providência ou abandonado a fatalidade, o homem não deixa de ter a sua natureza, o seu fim, a sua lei, o seu direito e o seu dever, — coisas que só podem ser determinadas pela psicologia e pela moral" (p. 320).

O *autonomismo* dos racionalistas é falso pelas seguintes razões:

a) Esse sistema rejeita todo e qualquer princípio absoluto e objetivo. Ora, essa rejeição é absurda; porque, como demonstrámos várias vezes, os primeiros princípios da razão não são apenas formas *a priori* da nossa inteligência, mas são verdades absolutas e necessárias, que se impõem a nossa inteligência e têm o seu último fundamento na essência divina.

b) O *autonomismo*, fazendo consistir a Moral na subordinação perfeita das faculdades inferiores às superiores, admite uma serie de fins *relativos*, de bens *particulares*, e não reconhece um fim *absoluto*, um bem *universal*, que domine e regule essa serie. Ora, isto é absurdo; porque fins *relativos* não podem existir sem um fim *absoluto*, e bens *particulares* supõem necessariamente um bem *universal*. — Como se vê, esse sistema admite a Moral *utilitária*, porque, como dissemos, os fins *relativos*, os bens *particulares* têm razão de *meios*, ou de bens *úteis*.

c) O *autonomismo* destrói a noção de *dever*. A noção do *dever* importa necessariamente a noção de *obrigação*. Essa *obrigação* deve ter um *fundamento*. Ora, no sistema, que criticamos, a *obrigação* não tem fundamento algum. E, na verdade, onde existe tal fundamento? Na razão, respondem. Mas isto é impossível. Porquanto, a razão só pode imperar na vontade, enquanto lhe indica os motivos capazes de se lhe impuserem; ora, os motivos capazes de se imporem à vontade são unicamente os que se referem ao bem *absoluto* e *universal*; mas o *autonomismo* só admite bens *relativos* e *particulares*. Logo, o *autonomismo* destrói a noção de *dever*.

d) O *autonomismo* não só destrói a noção de *dever*, mas também a de *direito*. O *direito* dos outros cria em nós devores correspondentes. Mas, se a razão não descobre em nós nenhum princípio de *dever*, que se imponha aos nossos atos, também não pode descobrir esse princípio nos outros. Sem a noção de um *fim absoluto* e de um *legislador supremo*, o *direito* é destituído de *fundamento*, e por isso, de *inviolabilidade*, isto é, deixa de ser *direito*. Logo, o *autonomismo* dos racionalistas destrói a noção de *direito*.

IV. Voluntarismo dos juristas. — Esse sistema admite que a *honestidade* ou *não-honestidade* dos atos humanos depende da livre vontade dos homens. Seus principais representantes são *Hobbes* e *Saint-Lambert*.

a) *Hobbes* diz que os homens, no princípio, viviam no estado selvagem, abandonados aos seus caprichos e levados a operar unicamente pelo prazer e pela dor. Então os mais fortes obrigaram os mais fracos a formar uma sociedade, impondo-lhes algumas leis, que regulassem a sua atividade. Desse modo, começaram a julgar *honesto* o que era conforme com estas leis, e *não-honesto* o que lhes era contrário. Essas leis estavam baseadas na *utilidade*. — Essa última proposição mostra a razão porque o sistema de *Hobbes* costuma reduzir-se também ao *utilitarismo*; porque, na verdade, para esse escritor, uma coisa é *honesta*, quando é *agradável*.

b) *Saint-Lambert*, embora pertença à escola dos *utilitaristas empíricos*, ensina também o *voluntarismo*, porque funda a *honestidade* ou *não-honestidade* dos nossos atos na *opinião* dos povos; de modo que um ato é *honesto* ou *não-honesto*, conforme é tido como tal pela *opinião pública*.

50. A moralidade intrínseca funda-se proximamente na conveniência ou não-conveniência do ato humano com a nossa natureza racional.

a) A moralidade *intrínseca* do ato humano consiste na sua obj*etiva honestidade* ou *não-honestidade*, independentemente de toda e qualquer proibição ou preceito. Ora, o ato humano é *objetivamente honesto* ou

---

Refutaremos esses dois escritores, provando que a *moralidade* dos atos humanos não depende da *lei civil*, nem da *opinião* dos povos.

a) *A moralidade dos atos humanos não depende da lei civil.*

a) O fundamento da *moralidade* dos atos humanos deve ser *absoluto* e *objetivo*; porque *absoluta* e *objetiva* é a *moralidade* (*intrínseca*) dos atos humanos. Ora, a *lei civil* é variável e relativa às opiniões dos povos. Logo, a *moralidade* dos nossos atos não depende da *lei civil.*

b) Se a *moralidade* dos atos humanos dependesse da *lei civil*, tudo o que a *lei civil* determinasse seria por isso, honesto e santo. Ora, essa consequência é absurda; aliás, não haveria nem poderia haver iniquidade, injustiça, tirania, que se não pudesse tornar boa e honesta. Logo, a *moralidade* dos atos humanos não depende da *lei civil.*

c) As leis humanas podem ser *justas* e podem também ser *injustas*, e nesse último caso deixam de ser leis e não obrigam. Ora, isto demonstra que a *lei civil* não é a norma única da bondade e da justiça, mas que, acima das leis civis, há uma norma suprema, com que elas se elevem conformar, para que sejam *justas.* Logo, a *moralidade* não depende da *lei civil.*

b) *A moralidade dos atos humanos não depende da opinião dos povos.*

a) Se a *moralidade* dos atos humanos dependesse da *opinião* dos povos, deveria haver uma causa porque a *opinião* julga alguns atos *honestos* e outro *não-honestos*; aliás dar-se-ia um efeito sem cansa. Sendo assim, a *moralidade* não depende da *opinião*, mas sim da *causa*, que leva a *opinião* a julgar da *moralidade* dos atos humanos. Logo, a *moralidade* dos atos humanos não depende da *opinião* dos povos.

b) Além disso, a *moralidade* não pode depender de um princípio, que deve ser apreciado e julgado por ela; pois repugna que o superior dependa do inferior. Ora, a *opinião* dos povos é julgada pela *moralidade*, e não vice-versa; porque aprovamos uma *opinião*, que se conforma com a *honestidade*, o reprovamos a que se lhe não conforma. Seria por ventura o *parricídio* um ato *bom* e *honesto*, se a *opinião* assim o julgasse? Não, com certeza. Logo, a *moralidade* dos atos humanos não depende da *opinião* dos povos.

c) Finalmente, o juízo acerca da *honestidade* de alguns atos (como a *fidelidade*, o *respeito aos pais*, o *amor da pátria*) e da *não-honestidade* de outros (como a *traição da pátria*, o *perjúrio*, a *blasfêmia*, etc.), foi e é um e o mesmo em todos os povos. Ora, esse juízo não pode depender da *opinião*, que é mutável e diversa, conformo a diversidade dos povos, das suas inclinações e interesses; pois repugna que um efeito constante e universal dependa de uma causa variável e particular. Logo, a *moralidade* dos atos humanos não depende da *opinião* dos povos.

não-honesto, quando convém ou não convém a nossa natureza *racional*; porque *honesto* é o que convém a natureza *específica* de um ente. Logo, a moralidade intrínseca funda-se *proximamente* na conveniência ou não-conveniência do ato humano com a nossa natureza *racional*.

b) O fundamento da moralidade *intrínseca* deve satisfazer às seguintes condições: — deve ser *objetivo*, porque a moralidade *intrínseca* existe na realidade, independentemente do nosso modo de pensar e operar; — deve ser *absoluto*, porque a diferença entre o bem e o mal é invariável e necessária; — deve ser *fonte* de todas as regras de honestidade, como é evidente. Ora, a conveniência ou não-conveniência do ato humano com a nossa natureza racional satisfaz a essas condições. Porquanto aquela conveniência ou não-conveniência — é *objetiva*, porque não depende do nosso pensamento nem da nossa vontade; — é *absoluta*, porque a nossa natureza racional é invariável; — é *fonte* de todas as regras de honestidade, porque o homem deve fazer ou deixar de fazer tudo o que convém ou não-convém a sua natureza racional. Logo, a moralidade *intrínseca* funda-se *proximamente* na conveniência ou não-conveniência do ato humano com a nossa natureza racional.

Dissemos — na sua conveniência com a nossa natureza *racional*, para significarmos que o ato honesto não é propriamente o que convém a nossa natureza *física*, como é a torça, a beleza, a índole, o talento, etc.; mas é tudo o que convém a nossa natureza *racional*, como *tal*, — quer o ato tenda, para um bem *espiritual*, que aperfeiçoa exclusivamente a alma, como o ato da ciência, da justiça, da caridade, do perdão das injurias e ofensas recebidas, etc. etc., — quer tenda para um bem *material*, que aperfeiçoa o composto, conquanto ele se deseje e pratique por um modo *ordenado*, como é o ato de repousar, de tomar alimento, de passear, com o fim de conservar as forças e manter a própria vida no serviço de Deus, cumprindo desse modo, a sua soberana vontade.[1]

---

1 Essa também é a doutrina de S. Tomás, que, quando quer dar a razão porque um ato é *intrinsecamente* bom ou mau, recorre sempre a *natureza racional*, com a qual alguns atos convêm, e outros não convêm. (Cf. *C. Gent.*, l. III, c. 129; — *Sum. Th.*, 1-2, q. 54, a. 3; q. 94, a. 2). Por isso, o fundamento *próximo* da moralidade do ato humano não consiste: a) nem na conformidade do mesmo ato com o *fim último* do homem, — b) nem na sua conformidade com a nossa *razão*.

a) Não consiste na conformidade do ato com o nosso *fim último*. Porquanto, o ato honesto leva a consecução do fim *último*, porque é honesto, mas não é honesto,

51. A moralidade intrínseca funda-se remotamente na conveniência ou não-conveniência do ato humano com a natureza divina. — A moralidade *intrínseca* funda-se *proximamente* na conveniência ou não-conveniência do ato humano com a nossa natureza *racional*. Ora, toda a natureza criada, como é a do homem, funda-se na infinita natureza de Deus, como na sua causa *exemplar*; de modo que uma coisa convém ou não convém a uma natureza criada, pelo tato de convir ou não convir a natureza divina. Logo, a moralidade *intrínseca* funda-se *remotamente* na conveniência ou não conveniência do ato humano com a natureza divina.[1]

---

porque leva a consecução do fim *último*. A *honestidade* é uma propriedade *intrínseca* do ato humano; ao passo que a sua *relação* com o fim *último* é uma coisa *extrínseca* ao próprio ato. Essa relação é *efeito* da honestidade, e não *causa*.

b) Não consiste na conformidade do ato com a nossa *razão*. Porquanto, a nossa razão, assim como não é a medida da verdade *ontológica* das coisas, assim também não pode ser da bondade *objetiva* dos atos. A razão conhece a honestidade, mas não a forma. — Ademais, o fundamento da *moralidade* deve ser *objetivo* e *absoluto*; e a razão é *subjetiva* e *mutável*.

Dizem: se o fundamento da *moralidade* consistisse na conformidade do ato com a *natureza racional*, seria também verdadeira a opinião dos que colocam esse fundamento na conformidade do ato com a *razão*; porque ser conforme com a *natureza racional* é ser conforme com a *razão*.

Resposta. Embora a razão indique o ato que nos é conveniente, todavia esse ato é conveniente, não pela sua conformidade com o juízo da razão, mas pela sua proporção com a natureza racional; assim como, quando julgamos que o calor é para nós conveniente, esse calor não é conveniente porque assim a razão o julga, mas porque é proporcionado a nossa natureza.

Continuam: se o fundamento da *moralidade* consistisse na conveniência, do ato com a nossa natureza racional, a Moral seria *independente*.

Resposta. A Moral seria *independente,* se a conveniência do ato com a nossa natureza racional fosse o fundamento *remoto* e *supremo*. Ora, não é assim; porque essa conveniência é apenas fundamento *próximo* e *subordinado* da *moralidade* do ato humano, — fundamento, que tira toda a sua força de um princípio supremo — de Deus.

1 O fundamento *último* da *moralidade* deve ser uma *natureza* infinitamente perfeita e causa exemplar de todos os seres; de modo que todo o ato, que se conformar com este soberano arquétipo de perfeição, será honesto, e todo ato, que se lhe não conformar, será não-honesto. Ora, essa natureza não é a da criatura; porque esta é *relativa, finita* e *contingente;* e todo o ente *relativo, finito* e *contingente* tem a razão suficiente da sua existência no Ente *absoluto, infinito* e *necessário*. Logo, deve ser a natureza de Deus. — Por isso, provamos que, embora o fundamento *próximo* da *moralidade*

dos nossos atos seja a nossa natureza *racional,* contudo o seu fundamento *último* é a própria *natureza* de Deus, enquanto essa é modelo ou exemplar de toda a natureza criada, sobretudo da natureza *racional.*

Dissemos que o fundamento *último* da *moralidade* é a *natureza divina,* para excluirmos as opiniões, que encontram esse fundamento na livre *vontade* de Deus, ou na sua *lei eterna.* Essas opiniões são falsas.

a) É falsa a primeira opinião, que coloca o fundamento *último* da *moralidade* na livre *vontade* de Deus, e que foi defendida, sobretudo por *Pufendorf.* Na verdade, alguns atos humanos, por si mesmos e sem nenhuma relação com a *livre vontade* de Deus, levara ao fim último; e outros, também por si mesmos e sem relação com a *livre vontade* de Deus, nos afastam daquele fim; porquanto, as essências das coisas não dependem, como vimos, da *livre vontade* de Deus. — Além disso, se a moralidade *intrínseca* dependesse da *livre vontade de* Deus, Ele poderia fazer com que um ato essencialmente mau fosse bom, e um ato essencialmente bom fosse mau. Ora, isso é absurdo.

b) É falsa a segunda opinião, que constitui o fundamento *último* da *moralidade* na *lei eterna de* Deus. Na verdade, se assim fosse, um ato seria honesto ou não-honesto, porque assim o julgou a sabedoria de Deus. Ora, dá-se o contrário. Um ato não é bom ou mau, porque Deus assim o julga; mas Deus o julga bom ou mau, porque é tal em si mesmo; porque a essência das coisas não tem o seu fundamento *último* na *inteligência* de Deus. — Além disso, a lei eterna de Deus supõe os atos moralmente bons ou maus, e só lhes acrescenta a razão de preceito ou de proibição; porque, embora haja muitos atos que são maus por serem proibidos, muitos outros há que são proibidos por serem maus.

Os defensores da *moral independente* dizem: a moralidade *objetiva*, se não prescindir inteiramente de Deus, não será *intrínseca*, mas só *extrínseca*, porque está sujeita a Deus. Ora, a moralidade *objetiva* é *intrínseca.*

Resposta. A moralidade *objetiva* do nosso ato deixaria de ser *intrínseca*, se se fundasse exclusivamente no preceito divino. Mas não é assim. A moralidade não se funda exclusivamente no preceito divino, mas também, e sobre tudo, na essência divina, que é o exemplar de todo o bem.

*

Depois de termos exposto a verdadeira teoria acerca do fundamento *último* da *moralidade* do ato humano, resta-nos examinar algumas opiniões, que são diversas da nossa, e que por isso, embora fundem a moralidade num princípio *absoluto* e *objetivo*, contudo são falsas ou insuficientes. As principais opiniões, diversas da nossa, podem reduzir-se a *sete*; porque — 1) alguns colocam o fundamento *último* da *moralidade* na *lei da evolução indefinida*, — 2) outros, na *lei da natureza* ou *da razão*, — 3) outros, na *lei do respeito devido a pessoa ou a espécie humana*, — 4) outros, no *imperativo categórico*, — 5) outros, na *idëia de justiça*, — 6) outros, na *idëia transcendental do bem*, — 7) outros, na *idëia das relações essenciais das coisas.* As quatro primeiras opiniões são falsas, as três últimas são incompletas ou confusas — De cada uma faremos uma breve crítica.

A. Lei da evolução indefinida. — Os *panteístas*, partindo do princípio de que existe um só ente, eterno e necessário, quo constante e fatalmente se determina, produzindo a série dos diversos seres, concluem que todos os atos do homem, como também de todos os outros entes, são o produto de uma lei de evolução fatal, universal e indefinida, e que por isso, essa lei é o único e exclusivo fundamento da *moralidade*.

Não insistimos aqui na refutação desse sistema, cujos princípios foram expostos e censurados na *Cosmologia*. Só dizemos que o *panteísmo*, negando a *liberdade*, o princípio de *dever*, a distinção entre o *bem* e o *mal*, não só não aponta o fundamento da *moralidade*, mas destrói toda a *moralidade*. — Feita essa sumária exposição e refutação do *panteísmo*, resta-nos dizer alguma coisa acerca das diferentes formas, que esse sistema revestiu, sobretudo nos últimos tempos. Limitar-nos-emos as teorias de *Spinoza, Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer, Hartmann*.

a) *Spinoza* diz o seguinte: "O ser eterno e infinito, que se chama Deus ou natureza, opera com a mesma necessidade com que existe, sem liberdade, sem fim. Por isso, a perfeição e a imperfeição, relativas a um fim, são noções vãs, som realidade; o bem e o mal são modos de pensar e de comparar as coisas. A convicção de que uma necessidade eterna liga a infelicidade à tirania das paixões e a felicidade ao desenvolvimento da razão, obriga fatalmente o homem a conformar a sua vida com os ditames da própria razão. Essa obrigação é a *lei moral*. A felicidade consiste em conceber todas as coisas sob a idéia de eternidade e em comunicar às consolações da ciência o caráter de eternidade. Compreender a necessidade, porque tudo emana de Deus, é amar o próprio Deus, com amor intelectual".

A *Moral* de *Spinoza* é a do *determinismo universal*. Nega a *liberdade*, a *finalidade*, a diferença *intrínseca* entre o bem e o mal, identifica o mundo com Deus, nega a existência pessoal e imortal do homem. Ora, todas estas afirmações, como demonstrámos, são falsas e absurdas.

b) *Fichte* aplica a Moral a concepção metafísica do seu *panteísmo*. Segundo esse escritor, o *absoluto* é o *eu*. O *eu absoluto* não é o que existe atualmente e que nos aparece sob uma forma individual, mas é o que há de ser, o que tende para a universalidade e para a infinidade. A *Moral* consiste em ter consciência desse *eu* verdadeiramente livre, e, por meio dessa consciência, desenvolver-se constantemente, criar o infinito, e, em seguida, levar o desconhecido, que nos limita, a um estado conhecido e consciente, e por essa forma realizar o *ideal*. Esse *ideal* chama-se Deus, que não é uma pessoa individual, mas é a suprema realidade, é o *eu* que luta, que se desenvolve, que se aperfeiçoa até ao infinito.

O sistema de *Fichte* é absurdo não só pelas razões que apresentámos na *Cosmologia*, mas também porque destrói todos os fundamentos da *moralidade*, que são a existência de um Deus pessoal, a espiritualidade, a liberdade e a imortalidade da nossa alma, a existência do mundo, a diferença *intrínseca* entre o bem e o mal, etc.

c) *Schelling* admite que o *absoluto* se desenvolve em duas ordens opostas: na ordem *real* e na ordem *ideal*. O *absoluto* pode ser conhecido por uma intuição *intelectual*, e esta é o princípio de toda a *ciência*. Acima da ciência está a *arte*, que é uma revelação

mais profunda do *absoluto*, em que a natureza e o pensamento se identificam. Superior à *arte* é a *moralidade* ou a *religião*. Esta consiste na resignação com que um ente deixa absorver as suas forças individuais pela vontade universal do *absoluto*.

Esse sistema também é absurdo como o de *Fichte*.

d) *Hegel* diz que o espírito, que é o termo da evolução da natureza, percorre também na sua evolução um tríplice *ritmo*: a *arte*, a *religião* e a *ciência*. A *arte* é a representação *exterior* do *absoluto*. A *religião* é a representação *interior* do mesmo *absoluto*. Ao passo que a *arte* se esforçava para unir a *natureza* com Deus, a *religião* procurava separá-la de Deus. Daí as diferentes formas de religião: — umas, como as orientais, sacrificavam o natural ao divino, o finito ao infinito, — outras, como o *bramanismo* e o *budismo*, julgavam o *finito* uma *ilusão*, — outras, como o *monoteísmo* dos semitas, pensavam que o *finito* é *nada*, e que Deus é *tudo*, — outras, pelo contrário, como as dos Gregos e dos Romanos, sacrificavam o infinito ao finito. Esse antagonismo devia acabar pela *síntese*: daí o *Deus-homem* do Cristianismo. — Mas a *religião*, por não ser unia forma perfeita do espírito, deve ser substituída pela *ciência*; é esta que deve dominar.

Como se vê, o sistema de *Hegel* é uma mistura do *panteísmo*, de *determinismo*, de *ateísmo*. Se o fundamento da *moralidade* é a *ciência*, o mais douto será o mais honesto: ou, melhor, tudo será honesto e divino, pois o princípio da evolução do *panteísmo* é o *absoluto*. Ora, isso é absurdo.

e) *Schopenhauer* (1788-1860) propôs uma forma de *panteísmo*, contrária a de *Hegel* e favorável à de *Kant*. Rejeitando a intuição intelectual do *absoluto*, a *metafísica* e a *teodiceia*, *Schopenhauer* pretende basear-se unicamente na experiência *total* e *sistemática*. A base da Moral é, para ele, a *vontade universal*, *indestrutível*, dotada de *liberdade absoluta*, mas *invariável*. O *dever absoluto* e a *lei de liberdade* são contradições. — Essa *vontade*, desenvolvendo-se, torna-se *conhecimento*, pois que conhece a sua natureza e o mundo. O mundo aparece *essencialmente mau*, porque a vida é sofrimento. O verdadeiro mal é, pois, o desejo da vida, é e *egoísmo*. — Para o homem ser *honesto*, é necessário destruir o *egoísmo*, o desejo da vida, e sobre estas ruinas levantar o *monismo* ou a *unidade do universal*. Esse *monismo* traduz-se por duas tendências morais, que são a *caridade universal* e a destruição do *egoísmo* pelo *ascetismo* e pela *castidade*.

O sistema de *Schopenhauer* contém muitas falsidades. — É falso que a vontade da humanidade seja *invariável*; porque a experiência, em que esse escritor quer unicamente basear as suas asserções, atesta o contrário. — É falso que a única realidade é a *vontade*, e que esta é a mesma em todos os homens e, pela evolução, se torna *conhecimento*. — É falso que desejar é sofrer, e que a vida é o sofrimento. — É falso que a *moralidade* consiste na caridade para com todos os homens, considerados na identidade de uma vontade universal, e na destruição do desejo da vida.

f) *Hartmann*, corrigindo o seu mestre *Schopenhauer*, inventou a filosofia do *inconsciente*. O princípio supremo, que para *Hegel* é a *idéia* e para *Schopenhauer* é a *vontade*, é dotado, segundo *Hartmann*, de dois atributos paralelos: de *vontade infinita* e de *razão infinita* mas *inconsciente*; e por isso, o princípio supremo é a *vontade inteligente*, mas *inconsciente*. Estes dois atributos, estando em contínua luta, produzem

o mundo com todos os fenômenos, que são as diversas vontades *particulares*. Estas diversas vontades hão de desaparecer, quando os homens conhecerem que o desejo da vida individual é uma loucura, pois a vida é um contínuo sofrimento. O *dever*, pois, é a própria *razão*, enquanto se opõe a este desejo da vida. O fim da humanidade é o *suicídio coletivo*, é a vitória do *universal inconsciente*.

Como é evidente, o sistema de *Hartmann* é uma nova edição do sistema de *Schopenhauer*, não menos estéril, falso e arbitrário que o do mestre.

II. Lei da natureza ou da razão. — Os *Estoicos*, embora rejeitassem a noção de um Deus pessoal e a imortalidade da nossa alma, contudo admitiam alguns princípios universais e imutáveis, reguladores da razão e da natureza. O bem, segundo eles, consiste na retidão imutável da vontade, e esta retidão consiste na conformidade com as *leis essenciais da natureza ou da razão*. Desse modo, uma ação é boa, quando se conforma com essas leis, e é má, quando lhes é contrária. Por isso, os bens exteriores, como avida, as riquezas, os prazeres, as honras, são bens falsos; e a morte, as doenças, os sofrimentos, os desprezos, não são verdadeiros males. A virtude consiste na independência completa de todo o influxo externo no reino perfeito da razão. Para viver conforme a razão, é necessário *sofrer* todos os males e *abster-se* de tudo o que nos pode inquietar.

Esse princípio dos *Estoicos* não pode legitimar um só dever moral. Na verdade, para essa legitimação, seria necessário provar que temos obrigação de desprezar todos os bens e males da terra, e do sacrificar os nossos interesses ao império da razão, sem nos importarmos de outras vantagens superiores nem do fim do nosso sacrifício. Mas, se Deus não existe e se a nossa alma não é imortal, essa obrigação não existe, e não se vê a razão porque o homem devo resistir às tendências da sua natureza, desprezando os b da terra e a satisfação das próprias paixões. — É claro que esse sistema é muito semelhante ao *autonomismo* dos racionalistas, e refuta-se com as mesmas razões com que este foi refutado.

III. Lei do respeito devido à pessoa ou à espécie humana. — Alguns sequazes do *Estoicismo* substituíram a *lei da natureza*, ou *da razão*, a lei do *respeito, devido à pessoa ou à espécie humana*, dizendo que um ato é *bom*, se traduz esse respeito, e é *mau*, no caso contrário.

Nem essa opinião é verdadeira. O respeito devido a si mesmo, o respeito devido à pessoa e a espécie humana, são verdadeiros deveres, mas não podem constituir o fundamento da *moralidade* dos nossos atos. Porquanto, se prescindirmos de Deus, não é possível impor ao homem o respeito para consigo nem para com os seus semelhantes.

IV. Imperativo categórico. — É o célebre sistema de *Kant*. Os fundamentos da *Moral* do escritor alemão não são os *princípios*, mas sim os *fatos morais* da nossa consciência. Estes fatos não se demonstram: analisam-se, não para se determinar por um modo racional a sua realidade objetiva, mas para se conhecerem os seus caracteres subjetivos; pois a *fé moral* deve substituir a ciência. — Há duas espécies de *fatos morais*: *máximas* e *imperativos*. As *máximas* são regras de conduta, essencialmente individuais e particulares. Os *imperativos* (ordens) são regras universais, aplicáveis a todo o gênero

humano. — Os *imperativos* dividem-se em *hipotéticos* e *categóricos*. — Os *hipotéticos*, que se chamam também *materiais*, são regras que se seguem por causa da *matéria* do preceito, como: *homem, trabalha, para não sofres a fome*. Estes *imperativos* só têm força de preceito na *hipótese* de que se queira o efeito. — Os *categóricos*, que se dizem também *absolutos* ou *formais*, são regras que se devem seguir por causa de um *princípio universal*, que constitui a *forma* do preceito. Esses *imperativos* têm sempre a força de *preceito*.

Todos os imperativos *categóricos* podem reduzir-se a este preceito absoluto: *opera por um princípio de ordem universal*. Esse preceito, que é *formal, universal, necessário e imutável*, constitui a lei completa e única da vontade humana. Porquanto, a lei moral não pode conter nenhum elemento empírico ou experimental, mas deve ser *universal, necessária, imutável*. Ora, só aquele imperativo *categórico* é dotado de tais caracteres. Logo, a lei moral é uma *forma a-priori*, produto da razão *pura*, mas enquanto é *prática*, pois manda na vontade. Essa forma identifica-se com a razão *pura-prática*, como *função* ou *condição necessária dos nossos atos morais*.

Desse *imperativo categórico* derivam duas consequências lógicas:

1ª) A razão *prática* é a única fonte de toda a honestidade e de toda a virtude. Ela produz o uso perfeito da liberdade. O uso da liberdade é perfeito, quando a razão e a vontade são independentes de todas as influências externas, materiais, mutáveis e particulares, e quando o homem se regula por esta *forma pura*, identificada com a nossa razão.

2ª) Dos caracteres da lei *prática* podem deduzir-se, pela análise, a *liberdade*, a *existência* de Deus e a *imortalidade* da *alma*. — Pode deduzir-se a *liberdade*; porque o *imperativo categórico*, contendo um preceito e uma obrigação, supõe uma vontade *livre*. Pode deduzir-se a *existência* de Deus: porque o nosso bem aparece ligado com o bem universal, e este nexo supõe uma causa suprema e onipotente, que é Deus. Pode deduzir-se a *espiritualidade da alma*; porque a luta, que existe entre o bem honesto e o nosso bem particular, mostra que o estado atual é provisório e que o estado definitivo só começará depois da morte; o que supõe a *imortalidade da alma*. — Essas conseqüências, porém, não são demonstrações *absolutas* e *objetivas*, mas derivam logicamente de um *fato* da consciência, — fato, que é apenas uma *forma subjetiva* da nossa razão.

O sistema de *Kant* é falso pelas seguintes razões:

a) A ordem *moral* não pode conceber-se, se as noções de *bem*, do *fim*, de bem *supremo*, de fim *último*, não tiverem um valor *real* e *objetivo*, independentemente da nossa razão e vontade. Ora, no sistema de *Kant*, essas noções são meramente *subjetivas*, são objetos de *fé* e não de *ciência*. Logo, no sistema de *Kant*, é impossível a concepção da ordem *moral*. — Nem se diga que esse filósofo baseia a ordem *moral* na *existência* de Deus e na *imortalidade da alma*. Com efeito, no sistema de *Kant*, a necessidade de admitir estas duas verdades deriva da necessidade de conciliar a *forma pura* e *universal* da lei moral com a sua *matéria*, que é o bem particular. Ora, essa necessidade não é *absoluta* e *demonstrativa*; porque, segundo *Kant*, a lei moral é *formal* e manda absolutamente, sem se importar do escopo ou da felicidade a conseguir. Se essas duas verdades são *relativas* e *hipotéticas*, não são a base da ordem *moral*. Além disso, essas verdades são, no sistema de *Kant*, *consequências lógicas da moralidade*, e não o seu *princípio*.

b) O *imperativo categórico*, que se resume nesta fórmula: "*É necessário operar conforme uma regra, universal, independente de todo o elemento variável e particular*, é um princípio gratuito e não justificado perante a razão. Na verdade, uma regra *universal*, que possa servir a todos os homens, devo basear-se nas relações *essenciais*, que existem entre todos os homens. Mas, se ordem *objetiva* é, segundo *Kant*, duvidosa, é claro que essas relações não podem ser conhecidas. — Além disso, é falso que o ato *moral*, para ser honesto, deva ser absolutamente desinteressado: porque, se a esperança de uma recompensa estiver subordinada ao amor supremo do bem, o ato humano não pode deixar de ser dotado de honestidade.

c) Segundo *Kant*, a lei moral, sendo uma *forma a-priori*, é o produto de uma simples necessidade psicológica e subjetiva, e o cumprimento perfeito da lei moral identifica-se com a perfeita autonomia ou independência da razão e da vontade. Sendo assim, é evidente que toda a Moral se reduz a uma simples subordinação das faculdades inferiores às superiores, e que o juiz dessa subordinação é o próprio eu. Desse modo, sendo a razão e a vontade regras de si mesmas, todo o ato, por ser objeto da vontade, é legítimo e honesto, e por isso, o fundamento da *moralidade* é a *autonomia* ou *liberdade* da vontade. Ora, esses princípios e estas consequências são outros tantos absurdos. É absurdo que a lei moral se identifica com a nossa razão e a vontade; porque o legislador é necessariamente superior e não igual a quem está sujeito a lei, aliás não pode conceber-se a idéia de *obrigação*. É absurdo, como demonstramos contra os *autonomistas*, que a Moral consiste na subordinação das faculdades inferiores às superiores. É absurdo que um ato é bom pelo fato de ser o termo da vontade; porque a bondade é uma propriedade objetiva das coisas. É absurdo que a liberdade constitui a moralidade; pois a *liberdade* e apenas uma *condição* de moralidade.

d) *O imperativo categórico* é, para *Kant*, um juízo *sintético a-priori*; pois a razão *prática* une a idéia de *lei moral*, que é uma *forma a-priori*, com o ato humano, que é um elemento experimental, não contido na essência da lei moral. Ora, os juízos *sintéticos a-priori*, como vimos, são absurdos.

V. Lei da justiça. — *Júlio Simon* admite a *justiça* como fundamento de *moralidade*. A idéia de *justiça* é simples, natural, inata, necessária, absoluta, imutável, soberana. É conhecida por todos os homens e aplicável a todos. A *justiça* existe, não em si mesma, porque é um atributo, mas num ser necessário, eterno, imutável, porque esse atributo é necessário, eterno, imutável. A *justiça*, pois, é um atributo da substância divina. A idéia abstrata da justiça é *inata*; é uma das formas sob as quais Deus se manifesta ao nosso espírito. — Por isso, o princípio da *obrigação moral* é a idéia *abstrata* da *justiça* absoluta e infinita, e esse princípio influi eficazmente na nossa vontade, enquanto existe nela um amor correspondente.

Essa teoria de *J. Simon*, embora elevada o eminentemente espiritualista, é, contudo, insuficiente e inaceitável pelas seguintes razões:

a) Supõe a idéia *inata* ou a *intuição* da justiça divina. Essa suposição é falsa. Porquanto, a idéia primitiva, que temos da *justiça*, é uma idéia geral e deduzida da análise dos atos humanos, — e a idéia, que temos da *justiça divina*, é deduzida, composta e análoga.

52. Corolário. — Das doutrinas expostas resultam os seguintes importantes corolários:

I. A *regra* de *toda* a *moralidade*, pela qual extremamos o ato bom do ato mau, é a seguinte: *o teu ato seja conforme com a tua natureza racional*. Com efeito, a regra da *moralidade* deve ter os seguintes requisitos: — deve ser

---

b) O fundamento da *moralidade* deve ser a fonte de todas as regras dos atos humanos. Ora, uma idéia *abstrata*, como é a de *justiça*, é insuficiente para determinar a ordem dos nossos deveres. Logo, a idéia *abstrata* de *justiça* não pode ser o fundamento *último da moralidade*.

c) O fundamento *último* da *moralidade* deve ser também princípio eficaz de *obrigação*. Ora, a idéia *abstrata* de *justiça* não pode, só por si, determinar eficazmente a nossa vontade à prática dos seus deveres. Logo, a idéia *abstrata de justiça* não pode ser o fundamento *último da moralidade*.

VI. Idéia transcendental do bem. — Outros escritores dizem que o fundamento *último* da *moralidade* dos nossos atos é a idéia *transcendental* do *bem;* de modo que um ato é bom, quando exprime essa idéia, e é mau, quando a não exprime.

Também essa opinião é insuficiente. Porquanto, a idéia *transcendental* do *bem,* sendo muito vaga, precisa de ser completada e determinada por outro elemento próprio e especial. Além disso, o *bem,* tomado em toda a sua extensão, marca a esfera em que se move necessariamente a nossa vontade, e por isso, não pode dirigir essa faculdade.

VII. Idéia das relações essenciais das coisas. — Outros escritores de diferentes escolas dizem que o fundamento *vitimo* da *moralidade* se encontra nas *relações essenciais* das coisas, de modo que um ato é bom, se conserva aquelas relações, e é mau, no caso contrário.

Também essa opinião é inaceitável. As *relações essenciais* das coisas são de várias espécies: *lógicas, estéticas, morais.* As *lógicas* fundam a ordem *lógica;* as *estéticas,* a ordem *estética;* as *morais,* a ordem *moral.* Por isso, essa opinião aponta o *gênero,* quando devia apontar a *espécie;* porque, na verdade, ninguém dirá que um artista ofende a ordem *moral,* se fizer uma obra deforme. — Além disso, é necessário, para a *moralidade* dos nossos atos, conservar as relações *morais,* que ligam essencialmente as criaturas ao Criador. — (Cf. Castelein, *Les principes de la Philosophie Morale).*

Concluindo a crítica dos sistemas, que admitem a Moral *independente* de Deus, fazemos nossas as seguintes palavras de *Schérer* (Art. do *Temps,* 4 de out. de 1884): "Saibamos ver as coisas como são. A Moral, a Moral verdadeira, boa, antiga, imperativa, precisa do *absoluto,* aspira a transcendência, não encontra o seu ponto de apoio senão em Deus. A consciência é como o coração; precisa de um *au delá.* O dever, que não é sublime, é nada; e a vida torna-se vã, se não está relacionada com a eternidade. A Moral, como a Religião, é o sobrenatural; pois *a Moral, que não é religiosa, é nada.* O sobrenatural é a esfera natural da alma". O testemunho não podia ser mais eloquente nem mais insuspeito, embora o escritor, obedecendo aos seus instintos de séptico, duvide da possibilidade de alcançar o *absoluto.*

universal, isto é, aplicável a cada um dos atos, aliás não seria a regra de toda a moralidade; — deve ser *suprema*, de modo que *todas* a outras se reduzam a ela; — deve ser *evidente*, porque, se devesse ser demonstrada por outra regra, deixaria de ser *suprema*; — deve fundar-se na própria natureza *específica*. Ora, a regra sobredita tem estes requisitos. Na verdade, — é *universal*, isto e, aplicável a todo o ato, porque todo o ato, que convém a nossa natureza *racional*, é por si bom, e todo o ato, que não convém, é por si mau; — é *suprema*, e dela dependem todas as outras regras, porque a última razão da bondade ou malícia moral do ato é a sua conveniência ou não-conveniência com a nossa natureza racional; — é *evidente*, porque nada mais claro do que a obrigação de operarmos em conformidade com a nossa natureza *racional*; — funda-se na própria natureza específica do homem; pois esta, *especificamente*, é *racional*. Logo, essa regra de *moralidade* é verdadeira.[1]

---

1 As opiniões dos filósofos acerca da *regra* de *moralidade,* são muitas e diversas, conforme a multiplicidade e diversidade das suas teorias acerca do *fundamento* da própria *moralidade;* porque é o *fundamento* que nos dá o critério para julgarmos da qualidade dos atos humanos. Assim, para os *materialistas,* a *regra* de *moralidade* é a seguinte: *vive para as tuas satisfações;* para os *utilitaristas,* é a seguinte: *vive para a lua utilidade ou para a dos outros;* etc. — Para evitarmos repetições inúteis, limitar-nos-emos a examinar apenas uma ou outra dessas regras.

a) *Krause* dá a seguinte regra: *o homem deve realizar no tempo infinito toda a sua essência e todas as suas propriedades eternas, e, em cada instante, uma parte determinada da sua essência".* (Tiberghien, *Esquisse de phil. moral).*

Essa fórmula contém muitos erros, consequências do erro fundamental, que é o *panteísmo*, e por isso, longe de conter a regra da *moralidade*, é a negação de toda a regra. Com efeito, não se concebe moralidade sem livre-arbítrio. Ora, a tal realização da essência, sendo fatal e necessária, destrói toda a liberdade. — Além disso, a lei supõe o superior, que a promulgue, e o súdito, que a execute. Mas, se existe uma só substância, infinita e eterna, não pode haver subordinação do inferior ao superior.

b) *Kant* propôs a seguinte regra: *opera por forma que o teu ato pousa ser norma de todo o agente livre.*

Essa regra também não satisfaz. Porquanto, ela é obscura o indeterminada; visto que é necessário sapontar o que é necessário, para que o ato possa ser norma de cada agente livre. — Além disso, sendo tão variada a condição e o estado dos agentes livres, é difícil que a norma, que serve para uns, possa servir para outros.

c) Para *Jouffroy* é a seguinte: *o teu ato, para ser bom, deve ser conforme com o teu fim.* A razão é porque o bem do ente é o seu fim.

Essa regra também é imperfeita. Porquanto, o ato geralmente não é bom, porque leva ao fim; mas leva ao fim, porque é bom. — Além disso, se fosse verdadeira essa regra, a bondade ou a malícia seria sempre *extrínseca* e *acidental* ao ato, porque consistiria na

II. A faculdade perceptiva da *moralidade* é só a *inteligência*. Na verdade, a moralidade é uma idéia abstrata, necessária e universal; pois consiste na conveniência ou não-conveniência do ato com a nossa natureza racional, e essa conveniência ou não-conveniência é uma idéia abstrata, necessária e universal.

Ora, só a inteligência é capaz de conceber e possuir idéias abstratas, necessárias e universais. Logo, a faculdade perceptiva da *moralidade* é só a *inteligência.*[1]

---

relação do ato com o fim. Ora, a bondade ou a malícia é geralmente *intrínseca* e *essencial* ao ato; pois muitos atos são bons ou maus independentemente da consideração do fim.

d) Para alguns escritores essa regra é a seguinte: *a vontade deve fazer o que a inteligência mostra ser mais perfeito.* A razão é porque o amor deve ser proporcionado ao ato do entendimento, e por isso, a vontade deve escolher o que a inteligência conhece ser mais perfeito.

Essa fórmula é inaceitável. Na verdade, ela supõe que a vontade esteja em discórdia com a inteligência, quando não prefere o mais perfeito. Ora, tal suposição é falsa; porque nem a inteligência manda que a vontade escolha necessariamente o mais perfeito, nem a vontade, quando escolhe o menos perfeito, declara que este é superior ao bem, que a inteligência julgou mais perfeito. — Além disso, essa fórmula confunde os *conselhos* com os *preceitos*; porque ninguém é obrigado ao *ótimo*, nem *absoluto* nem *relativo*, contanto que não se pratiquem coisas proibidas, nem se omitam coisas preceituadas.

e) Outros apresentaram a seguinte regra: *observa a ordem.* Essa regra não é *suprema.* O homem deve *observar a ordem*, mas só porque a *razão* mostra a justiça e a necessidade dessa observância.

f) Para *Balmes* é esta: *o teu ato, para ser bom, deve derivar do amor divino, explícito ou implícito.* A razão é porque a moralidade do homem deve imitar a moralidade de Deus. Ora, a moralidade em Deus é o ato, com que Ele ama a sua bondade infinita. Logo, todos os atos humanos devem derivar, explícita ou implicitamente, do amor de Deus.

Essa regra também é inaceitável. Porquanto, não há comparação entre a moralidade de Deus e a do homem; visto que, em Deus, não é possível outro ato que não seja o amor da sua bondade, ao passo que no homem há muitos outros atos morais possíveis e obrigatórios, como o ato de fé, de esperança, etc. — Além disso, essa regra não é *suprema;* porque é necessário demonstrar que o homem é obrigado a operar sempre por amor de Deus.

1 Essa proposição é contra os *materialistas* e os *sensualistas.*

a) Os *materialistas,* como *Robinet, Gall,* dizem que a faculdade perceptiva do bem e do mal é um *sentido interno corpóreo,* semelhante aos cinco sentidos externos. — Essa opinião é absurda. A bondade e a malícia moral são qualidades abstratas e imateriais, porque denotam uma relação entre o ato e a nossa natureza racional. Ora, qualidades abstratas e imateriais não podem ser percebidas por um sentido corpóreo, porque o objeto deste é constituído pelas qualidades materiais e concretas.

ARTIGO II
Fontes da moralidade dos atos humanos

53. Fontes da moralidade dos atos humanos. — *Fontes* da *moralidade* dos atos humanos são os princípios, que não só tornam os nossos atos moralmente bons ou maus, honestos ou não-honestos, mas também lhes comunicam uma *espécie* particular de bondade ou de malícia, que os caracteriza e distingue uns dos outros. — Estas fontes são *três*: a saber: o *objeto*, o *fim* e as *circunstâncias*.[1]

54. Objeto do ato humano. — *Objeto* do ato humano é a coisa, que forma o termo *imediato* ou *direto* da tendência da vontade humana.[2]

55. Divisão do objeto do ato humano. — O *objeto* do ato humano é *material* ou *formal*. — O objeto *material* é a própria coisa, que constituo o termo do ato humano, *considerada na sua física entidade*; assim o objeto *material* da esmola é o *dinheiro* que se dá ao pobre. O *formal* é o *aspecto*, sob o qual se atinge o objeto *material* e que é conforme, ou não, com a natureza racional; assim o objeto *formal* da esmola é o *alívio* do pobre.[3]

---

b) Os *sensualistas,* como *Hutcheson, Reid,* pensam que a faculdade perceptiva do bem e do mal é um *sentido, espiritual* ou *moral,* superior aos sentidos corpóreos e distinto da razão. — Essa opinião também é falsa. Porquanto, uma faculdade perceptivo-espiritual, distinta da razão ou inteligência, não existe. A razão *prática* não difere da razão *especulativa.* Além disso, essa opinião leva a admitir uma moralidade *subjetiva, relativa e variável,* porque esse sentido seria uma espécie de *instinto,* e todo o instinto, por si, é *subjetivo, relativo* e *variável.*

A nossa inteligência concebe a idéia de *bem* e de *mal moral* pelo modo porque concebe as outras idéias universais, — pela *abstração* e pela *comparação:* enquanto, considerando os bens e os males *particulares,* compara-se entre si, percebe o elemento que os constitui, tornando-os bons ou maus, e desse modo, eleva-se a idéia do bem e do mal *universal.* Por isso, a idéia do *bem* e do *mal* não é *inata,* como pretendem alguns escritores.

1 A *moralidade,* que é uma qualidade inerente aos nossos atos, consiste, como dissemos, na conveniência ou não-conveniência dos atos com a nossa natureza *racional.* Tal conveniência ou não-conveniência deriva do tríplice elemento ou princípio, que apontamos no texto.

2 *Objeto,* pois, do ato humano — não é tudo o que forma o termo da tendência da vontade; aliás o *fim* e as *circunstâncias* identificar-se-iam com o objeto dos nossos atos, — mas é a própria *coisa,* para a qual a vontade humana tende.

3 A divisão do *objeto* em *material* e *formal* e de uma importância capital, como era todas as ciências, também na *Moral.* Um e o mesmo objeto *material* pode

56. O ato humano tira do objeto formal a sua moralidade específica. — O ato humano é um movimento da nossa alma consciente e livre para um certo e determinado termo, que é o objeto *formal*. Ora, o termo, em que para o movimento, determina e especifica o próprio movimento. Logo, o ato humano tira do objeto *formal* a sua moralidade *específica*. — Por isso, o ato terá uma certa e determinada *espécie* de bondade ou malícia moral, conforme a bondade ou malícia moral, que foi reconhecida e desejada no objeto *formal*, e que consiste na conveniência ou não-conveniência desse objeto com a nossa natureza racional.

Dissemos — do objeto *formal*; porque é este, e não o objeto *material*, o termo próprio e especial do ato.[1]

57. Fim do ato humano. — *Fim* do ato humano é o *motivo* que leva o homem a operar.[2]

58. Divisão do fim do ato humano. — O *fim* do ato humano divide-se em *próximo*, *remoto* e *último*.

a) Fim *próximo* é o motivo *imediato*, que nos leva a praticar certos atos; assim a *mortificação* das paixões pode ser o fim *próximo* de alguns atos de penitencia.

---

comunicar ao nosso ato a bondade ou a malícia, conforme o *aspecto* sob o qual se atinge ou o *escopo* que se deseja alcançar. Assim podemos dar a um pobre uma *moeda* para o *aliviar* ou para o *levar* a cometer um *crime;* e desse modo, ao passo que, em ambos os casos, o objeto *material* é o mesmo, o objeto *formal* é muito diverso.

1 Todo o ato é *especificado* pelo seu objeto *formal;* por isso, o ato moral será dotado daquela *espécie* de bondade ou honestidade, de que se acha revestido o objeto *formal*. (*Sum. Th.,* 1-2, q. 18, a. 2). — Advirta-se que a bondade ou honestidade se divide em *objetiva* e *subjetiva. Objetiva* é a que está no próprio *objeto,* enquanto este convém a nossa natureza racional. *Subjetiva* é a que está no próprio *ato humano;* enquanto este, por tender para um objeto *bom,* convém a natureza racional. A bondade *objetiva* é sempre e necessariamente anterior a bondade *subjetiva;* pois aquela é causa e fundamento desta.

2 A definição, que apresentamos do *fim* dos atos humanos, refere-se ao *fim do agente,* e não ao *fim do ato.* O *fim do agente* é o *motivo* que leva a operar, por isso, é *extrínseco* ao próprio ato; — o *fim do ato* é o *efeito,* que o próprio ato naturalmente produz, e por isso, é *intrínseco* ao ato e identifica-se com o objeto *formal.* — Às vezes, o *fim do agente* e o *fim do ato* identificam-se, como quando fazemos esmola com o fim de aliviarmos um pobre. Outras vezes, estes dois fins são distintos um do outro; assim, quando fazemos esmola para satisfazermos pelos nossos pecados, o fim do *ato,* que é o alívio do pobre, é distinto do fim do *agente,* que é a satisfação pelos pecados.

b) Fim *remoto* é o motivo *mediato*, que nos leva a praticar certos atos, de modo que é um *meio* para a aquisição de um fim ulterior; tal é a *virtude* da *caridade*, que podemos ter em vista quando, com alguns atos de penitencia, mortificamos as nossas paixões desordenadas.

c) Fim *último* é o motivo *supremo*, que nos leva a praticar certos atos, de modo que ele se deseja por si e é a causa porque se desejam as outras coisas; assim a *felicidade* é fim *último*, pois deseja-se por si e é a causa porque desejamos a *caridade*, a *mortificação* das nossas paixões, etc.[1]

59. O ato humano tira do fim a sua moralidade. — Com efeito, o *fim* é o próprio e verdadeiro bem da vontade; porque é para ele que essa faculdade tende como para o seu termo. Ora, o ato de uma faculdade tira do bem, que é próprio da mesma faculdade, a sua espécie ou natureza. Logo, o ato humano tira do *fim* a sua *moralidade*.[2]

60. Circunstâncias do ato humano. — *Circunstâncias* do ato humano são as condições extrínsecas e acidentais, as quais aumentam ou diminuem a sua *moralidade*. — As *circunstâncias* supõem o ato constituído na sua moralidade substancial.

61. Espécies das circunstâncias do ato humano. — As *circunstâncias* podem ser *agravantes* ou *atenuantes*, *antecedentes* ou *concomitantes*, *objetivas* ou *subjetivas*.

---

1 Um só ato, ainda que possa ter vários fins *remotos*, dos quais um e fim do outro, contudo não pode ter senão um fim *próximo*, que o especifica; porquanto, embora possam ser vários os fins *próximos* do ato, todavia um só é o fim *principal*, de que o próprio ato tira a sua *espécie substancial*, sendo os outros meramente *acidentais*. O mesmo devo dizer, e com mais razão, do fim que é *último* numa série de fins; porque este é o primeiro na intenção, e por isso, não pode deixar de especificar o ato.

2 O *fim* é sempre fonte de moralidade. Mas é necessária uma advertência. Quando o *fim* se torna *objeto* da vontade, o que acontece todas as vezes que o *fim do agente* se identifica com o *fim do ato*, então é fonte *principal* e *essencial* de moralidade e especifica o ato humano. Quando, porém, o *fim* é distinto do *objeto*, nesse caso é fonte *secundaria* e *acidental* de moralidade (a *principal* e *essencial* é o *objeto*) e não especifica o ato.

Essa última regra admite excepções. Porquanto, se o *objeto* for moralmente *indiferente*, o ato tira a sua espécie do *fim*, embora *extrínseco*; porque, então, esse fim é o próprio e principal termo da tendência da vontade. Como também, quando o *fim* não se limita a acompanhar o ato, mas leva o próprio agente a operar e a tender para um dado objeto, nesse caso, a moralidade do ato deriva principalmente do *fim*, embora *extrínseco*, porque é ele o principal termo da vontade; assim, quem trabalha para a glória do mundo, é mais vaidoso do que trabalhador (*Sum. Th.*, 1-2, q. 18, a. 4).

a) Agravantes ou atenuantes. — *Agravantes* são as que *aumentam* a *moralidade*, isto é, a bondade ou a malícia *moral* do ato humano. *Atenuantes* são as que a *diminuem*.[1]

b) Antecedentes ou concomitantes. — *Antecedentes* são as que *precedem* o ato e exercem nele uma influência causal. *Concomitantes* são as que *acompanham* o ato, encontrando-o constituído na sua espécie.

c) Objetivas ou subjetivas. — *Objetivas* são as que cercam, como *acidentes*, o *objeto* do ato humano. *Subjetivas* são as que afetam o ato interior e a pessoa do agente.[2]

62. O ato humano tira das circunstâncias a sua moralidade. — O ato humano tirará das *circunstâncias* a sua *moralidade*, se elas tiverem uma especial conveniência ou não-conveniência com a nossa natureza *racional*, e se tal conveniência ou não-conveniência for, de algum modo, conhecida e aprovada pelo agente. Ora, algumas *circunstâncias* têm uma especial conveniência ou não-conveniência com a nossa natureza racional, e essa conveniência ou não-conveniência pode ser, de algum modo, conhecida e aprovada pelo agente. Logo, o ato humano tira das *circunstâncias* a sua *moralidade*.[3]

---

1 Algumas *circunstâncias* são tão *agravantes*, que dão ao ato humano uma nova espécie de bondade ou malícia moral; assim o roubo de um objeto *sagrado* encerra, além da malícia do *furto*, uma nova espécie de malícia, que é a *irreligião*.

2 As *circunstâncias* estão contidas no celebre verso:

Quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando?

3 O ato humano não tende para um objeto *abstrato*, mas para um objeto *concreto*, isto é, cercado de várias *circunstâncias*. Logo, o ato humano, assim como tira do objeto a sua moralidade *específica*, assim também tira das *circunstâncias* a sua moralidade *acidental*. — E se, às vezes, o ato tira de alguma *circunstância* a própria moralidade *específica*, isto dá-se enquanto uma *circunstância agravante*, por causa da sua conveniência ou não-conveniência especial com a ordem racional, se torna condição principal do *objeto*; tal é o roubo de um objeto *sagrado*. Mas, em geral, a *circunstância*, como *tal*, não muda a espécie do ato moral; só aumenta ou diminui a sua gravidade, ou produz nele uma alteração acidental. (*Sum. Th.*, 1-2, q. 18, aa. 3, 10, 11).

63. Corolário. — O ato humano será simples e absolutamente *bom* na ordem moral, se for bom o *objeto*, bom o *fim*, e boas as *circunstâncias*. Se um desses elementos faltar, o ato será total ou parcialmente mau.[1]

---

1 Os três elementos ou princípios de *moralidade* podem combinar-se por vários modos; e destas várias combinações resultam notáveis diferenças para a bondade ou malícia dos atos.

Enumeremos os casos principais.

1°) O ato pode ser bom em relação ao *objeto*, ao *fim*, e às *circunstâncias*. Nesse caso, o ato é inteiramente bom, e pode pertencer a diferentes virtudes; tal é a esmola feita por amor de Deus a um pobre, com o fim de o ajudar para a boa criação dos filhos.

2°) O ato pode ser mal em relação ao *objeto*, mas bom em relação ao *fim*. Nesse caso, o ato é mau, e a sua malícia essencial pode ser *atenuada* pela bondade do fim, mas não totalmente *destruída*. A célebre teoria de *Macchiavelli*, segundo a qual o *fim justifica os meios*, embora *maus*, é simplesmente imoral.

3°) O ato pode ser bom em relação ao *objeto*, mas mal em relação ao *fim*. Nesse caso, o ato é mau. — Às vezes, o mesmo ato pode ser motivado por dois fins, dos quais um é bom e outro e mau. Em tal caso, o fim mau, se não influi eficazmente na substância do ato e está subordinado ao fim bom, não destrói a bondade essencial do ato, embora lhe acrescente uma malícia especial; tal seria o caso de quem fizesse esmola, levado pela caridade e, embora secundariamente, pela vaidade.

4º) O ato pode ser bom em relação ao *objeto* e ao *fim*, mas mal em relação a algumas *circunstâncias*. Nesse caso, geral mente, o ato é bom na sua essência, e só perde uma parte do seu mérito. — Dissemos — *geralmente*; porque, se a *circunstância* assume a condição ou natureza do *objeto*, o ato é essencialmente mau.

Do que deixamos dito resulta que muitos atos, embora considerados *em abstrato* e só no seu *objeto*, sejam *indiferentes* (como os atos de *comer*, *passear*, etc.), contudo, considerados em *concreto*, isto é, no *indivíduo*, são *bons* ou *maus*. Na verdade, todo o ato humano ou é necessário, útil, conveniente à natureza racional, ou é inútil, ocioso, não-conveniente a natureza racional. No primeiro caso, o ato é moralmente bom; no segundo, não é. — Além disso, sendo próprio da razão dirigir para o fim conveniente todos os seus atos deliberados, segue-se que o ato — ou está disposto para o fim e é moralmente bom, — ou não está, e é moralmente mau. — Nem é impossível dirigir todos os atos para o fim conveniente; porque, para isso, basta uma intenção *virtual* ou *habitual* (*Sum. Th.*, 1-2, q. 18, aa. 8, 9).

Pergunta-se: o ato *externo*, ou *imperado*, aumenta a moralidade do ato *interno*, ou *elícito*?

Respondemos que o ato *externo, por si*, não aumenta a moralidade do ato *interno*. Na verdade, o ato *externo* recebe do *interno* toda a moralidade, de que é dotado; pois o ato *externo* é *humano*, e por isso, *moral*, enquanto é informado pelo ato *interno*. Ora, o ato não pode, *por si*, aumentar a moralidade, que ele recebe de outro ato. — Dissemos — *por si*; porque, *acidentalmente*, o ato *externo* pode aumentar a moralidade

ARTIGO III
Consequências da moralidade dos atos humanos

64. Consequências da moralidade dos atos humanos. — As principais consequências, que resultam da *moralidade* dos atos humanos, são as seguintes: a *imputabilidade*, o *mérito* ou o *demérito*, o *prêmio* ou o *castigo*.[1]

65. Imputabilidade. — *Imputabilidade* é a propriedade pela qual a bondade ou a malícia *moral* do ato humano pode e deve ser atribuída ao agente, como ao seu princípio e autor. — A *imputabilidade* é causa de *estima* ou de *desprezo*, conforme a qualidade do ato humano.[2]

66. O ato moral deve ser imputado ao agente racional e livre. — Todo o efeito deve imputar-se a causa de que depende e no modo porque depende. Ora, o ato *moral* depende do agente racional e livre. Na verdade, esse ato realiza-se, só porque esse agente quer realizá-lo. Logo, o ato *moral* deve ser imputado ao agente racional e livre.[3]

---

do ato *interno,* enquanto apresenta à vontade a ocasião ou de repetir o ato *interno,* ou de o tornar mais intenso e demorado (*Sum. Th.,* 1-2, q. 20, a. 4).

1 O ato *moral* é o que a livro vontade produz, depois de a inteligência ter conhecido a sua honestidade ou não-honestidade. Daí se segue que o ato moral — a) é *imputável,* — b) tem razão de *mérito* ou de *demérito,* — c) merece *prêmio* ou *castigo.*

2 A *imputabilidade,* de que tratamos, não é a *física,* mas sim a *moral.* A imputabilidade *física* é quando se atribui ao agente o ato, considerado na sua entidade *física,* isto é, enquanto deriva da inteligência e da vontade deliberada. A *moral* e quando se atribui ao agente o ato, considerado na sua entidade *moral,* isto e, enquanto e *honesto* ou *não-honesto.* — A imputabilidade *física* pode estar sem a *moral,* como quando uma pessoa produz livremente um ato, mas não adverte, por ignorância *invencível,* se é honesto ou não; mas a *moral* não pode estar sem a *física,* porque um ato *moral,* para ser tal, deve derivar da inteligência e da livre vontade. — À *imputabilidade* corresponde a *responsabilidade,* pela qual o homem deve considerar-se como autor dos seus atos, e por isso, sujeito a todas as consequências,

3 O fundamento, pois, da *imputabilidade,* e por isso, da *responsabilidade,* é o *livre-arbítrio.* Ao homem deve *imputar-se o* ato, que ele livremente quiz produzir. — Por isso, tudo o que tira, diminui ou aumenta o ato *livre,* tira, diminui ou aumenta a sua *imputabilidade.*

Notamos que, para a *malícia moral* do ato ser imputada, basta que seja *advertida* pelo agente; ao passo que, para a *bondade moral* do ato ser imputada, não basta que seja *advertida,* mas é preciso que seja de algum modo *desejada.* A razão dessa diferença é porque o agente, se *adverte* na malícia de um ato e, todavia, não deixa de o fazer, é

67. Mérito e demérito. — *Mérito* é o ato, que foi praticado em vantagem de outrem e por isso, exige por justiça um prêmio. — *Demérito* é o ato que foi praticado em prejuízo de outrem e por isso, exige por justiça um castigo.[1]

68. Os atos humanos podem ter uma razão de mérito ou de demérito relativamente aos indivíduos, a sociedade e a Deus.

a) Podem ter uma razão de mérito ou de demérito relativamente aos indivíduos. — Na verdade, o homem pode praticar um ato, de que resulte uma vantagem para outrem, a qual não seja uma restituição de coisa devida por contrato; como também pode praticar um ato que produza prejuízos a quem não tem obrigação de os receber. Sendo assim, o homem, no primeiro caso, tem direito ao prêmio, e, no

---

responsável, pois quer *livremente* o mal; ao passo que, embora advirta na bondade de um ato, não pode dizer-se que é responsável por ele, pois pode não o querer *positivamente,* mas simplesmente tolerá-lo ou permiti-lo.

Não só os *atos,* mas também as suas *livres omissões,* com seus *efeitos,* nos são imputáveis. — Para que os efeitos *maus,* que derivam do ato ou da sua omissão, sejam imputáveis, é necessário, como dissemos, que o agente não só os preveja, mas também tenha o poder e a obrigação de abster-se do acto ou da sua omissão (*Sum. Th.,* 1-2, q. 21, a. 2).

1 As definições apresentadas consideram o *mérito* e o *demérito* em *concreto.* Em *abstrato, o mérito* é a *exigência do prêmio, inerente ao ato, pela vantagem, que este causou a outrem,* — e o *demérito e* a *exigência do castigo, inerente ao ato, pelo prejuízo, que este causou a outrem.*

Vejamos os requisitos para que o ato exija *prêmio* ou *castigo.*

a) O ato, para que exija *prêmio,* deve ter os seguintes requisitos: — 1º) deve ser moralmente *bom,* pois o ato *mau* merece castigo; — 2º) deve ser *livre,* não só porque o ato *necessário* não é digno de louvor nem de prêmio, mas também porque o *mérito* é posterior à *imputabilidade,* e esta supõe a *liberdade;* — 3º) deve causar a outrem uma *vantagem,* pois o prêmio só pode exigir-se daquele, que recebeu do nosso ato uma vantagem; — 4º) deve ser explícita ou implicitamente aceito, como merecedor de prêmio, por aquele em cuja vantagem foi praticado; aliás o prêmio não será devido por *justiça,* mas por *conveniência;* — 5º) deve não ser *devido* por causa de uma recompensa anteriormente determinada e recebida; pois, nesse caso, o ato não é *meritório,* não *exige* recompensa ou prêmio, a não ser que o ato se pratique com tão extraordinário cuidado e celeridade, que produza uma vantagem superior â que se podia e devia esperar.

b) O ato, para que exija *castigo,* deve ter os seguintes requisitos: — 1º) deve ser moralmente mau; — 2º) deve ser voluntário e livre; — 3º) deve causar a outrem um prejuízo. — A razão destes requisitos é manifesta.

segundo caso, deve sujeitar-se ao castigo. Logo, os atos humanos têm razão de *mérito* ou de *demérito* relativamente aos outros indivíduos.[1]

b) Podem ter uma razão de mérito ou de demérito relativamente à sociedade. — Com efeito, o homem pode praticar atos, de que resulte vantagem ou dano para a sociedade ou para os seus membros. Ora, é justo que a sociedade recompense ou castigue os atos, de que lhe resulta vantagem ou dano.[2]

c) Podem ter uma razão de mérito ou de demérito relativamente a Deus. — Na verdade, Deus estabeleceu uma ordem moral, prometendo ao homem uma felicidade eterna, se a guardasse, e ameaçando um castigo eterno, se a transgredisse. Logo, o homem, se observar a lei, dará glória a Deus, e alcançará *méritos* para a felicidade eterna, — e, se a violar, desprezará a Deus, e os seus atos merecerão *castigo*.[3]

---

1 A conclusão é evidente. Um indivíduo pode produzir um ato *meritório* relativamente a outro indivíduo. Assim o filho que venera o pai, o servo que obedece ao amo, o discípulo que respeita o mestre, produzem atos que exigem uma recompensa proporcionada. Em tais casos, a aceitação do ato por parte do pai, do amo ou do mestre, ó *expressa* ou *explícita.* Quando não é *explícita,* ordinariamente é *implícita,* em quanto a lei natural impõe a obrigação de recompensarmos, ao menos pela gratidão, aqueles de quem recebemos alguma vantagem, — obrigação que equivale a uma aceitação *implícita,* da parte dos que recebem o obséquio.

2 Para que um ato tenha razão de *mérito* ou de *demérito* relativamente à sociedade, não é preciso que ele seja praticado *diretamente* para o bem ou para o mal da comunidade; mas basta que o seja *indiretamente,* enquanto procura o bem ou o mal de algum cidadão em particular, e mesmo do próprio sujeito agente, porque o bem ou o mal do cidadão particular concorre para o bem ou para o mal de toda a sociedade.

3 Os atos *morais* têm razão de *mérito* ou de *demérito* diante do Deus. Porquanto alguns atos, como a obediência aos pais, o amor do próximo, etc., têm todos os requisitos necessários para o *mérito;* pois que — 1º) são moralmente *bons,* enquanto são conformes com a nossa natureza racional; — 2º) são *livres,* porque a vontade c regulada pela lei, mas não constrangida *fisicamente;* — 3º) dão glória a Deus, pois quem guarda a lei, honra o legislador; — 4º) são aceitos por Deus, enquanto merecedores de prêmio; porque Deus prometeu, pela própria voz da natureza, uma felicidade eterna a quem guardasse a ordem ou a lei moral; — 5º) não são devidos por um prêmio antecedentemente prometido o recebido. Ora, os atos, que satisfazem a estes requisitos, são *meritórios* diante de Deus, fim último do homem e supremo ordenador de todas as coisas. — Pelo contrário, outros atos, como a blasfêmia, etc., têm razão de *demérito* diante de Deus; porque são moralmente maus, são livres, tiram a Deus a glória devida, e por isso, exigem castigo (*Sum . Th.,* 1-2, q. 21, aa. 3, 4).

69. Prêmio e castigo. — *Prêmio* é o bem com que se recompensa ou deve recompensar-se a vantagem proveniente do ato *moralmente meritório*. — *Castigo* é o mal com que se deve punir quem, pela sua ação, consciente, voluntária e injusta, causou prejuízos a outrem.[1]

70. O prêmio e o castigo não só conservam e promovem, mas também completam e restabelecem a ordem moral.

a) Conservam e promovem a ordem moral. — Na verdade, o *prêmio* e o *castigo* são motivos muito eficazes para que a vontade, conservando a sua liberdade, pratique o bem e fuja do mal. Ora, é nessa livre prática do bem e fuga do mal que consistem na conservação e

---

Dizem: o ato, que é devido a outrem, não pode ser *meritório* diante dele. Ora, os atos honestos são devidos a Deus. Logo, não podem ser *meritórios* diante de Deus.

Resposta. Não pode ser *meritório* o ato que é devido por causa, de uma recompensa anteriormente determinada e recebida, mas pode ser *meritório* o ato devido pela obrigação imposta pela *lei.* Ora, os atos honestos são m*eritórios* diante de Deus, não por causa da recompensa anteriormente prometida por Deus e recebida pelo homem, mas por causa da obrigação imposta ao homem pela lei divina. — Todavia, deve notar-se que muitos atos honestos não são impostos pela lei divina, mas dependem exclusivamente da boa vontade humana, e merecem recompensa.

Insistem: um ato, que é devido por *lei,* não pode ser *meritório.*

Resposta. Negamos que o ato, devido por *lei,* não seja *meritório.* Com efeito, o homem, enquanto, pela *sua livre* e *boa vontade,* faz o que deve fazer, merece; aliás o ato de *justiça* não seria *meritório,* o que é falso.

Continuam: o ato, que é vantajoso para quem o realiza, e não para outrém, não pode ser *meritório* diante deste. Ora, o ato honesto é vantajoso para o homem, e não para Deus. Logo, não é *meritório* diante de Deus.

Resposta. Para o ato ser *meritório* diante de outrem, basta que este receba algum bem *extrínseco.* Ora, Deus recebe dos nossos atos honestos um bem *extrínseco,* que é a sua *glória*, e por isso, deve recompensá-los.

Replicam: se os nossos atos honestos tivessem razão de *mérito* diante de Deus, Deus seria nosso devedor. Ora, isto repugna.

Resposta. Se os nossos atos honestos fossem *meritórios* diante de Deus, Deus seria nosso devedor, não *absolutamente,* mas *hipoteticamente,* enquanto Deus, na sua bondade, ordenou que as nossas boas ações, feitas com o seu auxilio, fossem *meritórias* de prêmio. Ora, isto não repugna; pois, em tal caso, Deus não é devedor do homem, mas da própria fidelidade e justiça.

1 O *prêmio* e o *castigo* são consequências do *mérito* e do *demérito;* porque todo o *mérito* encerra o *direito,* embora remoto, ao *prêmio,* como todo o *demérito* envolve a dívida, do *castigo.*

promoção da ordem moral. Logo, o prêmio e o castigo conservam e promovem a ordem moral.

b) Completam e restabelecem a ordem moral. — Com efeito, a ordem moral — é completa, quando ao *mérito* se retribui o *prêmio*, pois todo o mérito exige uma recompensa, — e é restabelecida, quando ao *demérito* se inflige o *castigo*; pois a idéia de *castigo* está necessariamente ligada com a idéia de reparação da ordem violada. Logo, o prêmio e o castigo completam e restabelecem a ordem moral.[1]

---

1 O fim do *prêmio* e do *castigo* é duplo: — 1º) conservar e promover a ordem moral; — 2º) completá-la e repará-la por meio da retribuição devida ao *mérito* ou ao *demérito.*

Considerados em relação ao primeiro fim, o *prêmio* e o *castigo* são *anteriores* ao exercício da vontade; mas, considerados em relação ao segundo fim, são posteriores ao mesmo exercício. — À relação entre a retribuição e esse dúplice fim é *essencial,* e por isso, tem o seu fundamento, a sua razão de ser, na intenção do Autor da natureza. Donde se vê o absurdo do *ateísmo social,* que pretende estabelecer o fundamento *supremo* da *justiça penal* no direito da sociedade; quando a razão e a fé nos atestam que o poder de punir os crimes só pode derivar de Deus. — Mais adiante voltaremos ao assunto, e com o devido desenvolvimento.

Sendo Deus o autor e o ordenador do mundo, não só do mundo *físico,* mas também do *moral,* só Ele pode providenciar pela conservação da ordem com meios convenientes e estabelecer prêmios ou castigos, e a autoridade humana só pode fazê-lo *por delegação divina.* — O *prêmio* e o *castigo,* enquanto *conservam* e *promovem* a ordem *moral,* — referem-se à *sabedoria* de Deus; — e, enquanto *completam* e *reparam* a mesma ordem, referem-se a *justiça* do mesmo Deus. — Deus quer e inflige o *castigo,* enquanto este representa a *sanção da ordem moral* contra a *violação* da mesma ordem, e enquanto é uma vitoriosa *afirmação* da inviolabilidade objetiva da mesma ordem contra a rebelde *negação* da vontade humana. É assim que Deus restabelece, pelo *castigo,* a ordem violada.

Deus aplica o *prêmio* e o *castigo* por um modo *natural,* enquanto às obras dignas de *prêmio* correspondem *efeitos bons,* e às obras dignas de *castigo* correspondem *efeitos maus.* — Estes efeitos, *bons* ou *maus,* referem-se a ordem *individual, social* ou *universal,* conforme o ato tem razão de *mérito* ou de *demérito* em relação à ordem *individual, social* ou *universal.* Assim na ordem *individual,* o *mérito* encontra *o prêmio* na paz da alma, na saúde, etc., — e o *demérito* tem o *castigo* no remorso, nas doenças da alma e do corpo, etc. — Na ordem *social,* o *mérito* tem o *prêmio* na estima dos outros, Da glória, na posse pacífica da liberdade e dos bens, etc., — e o *demérito* encontra o *castigo* no desprezo dos antros, na infâmia, no ódio das pessoas honestas. — Na ordem *universal,* o *prêmio* do *mérito* consiste na *consecução* da felicidade eterna, — e o *castigo* do *demérito,* na sua *privação.*

ARTIGO IV
A moralidade dos atos humanos e os hábitos

71. Hábito. — *Hábito* é a qualidade estável ou permanente, que dispõe ou inclina a faculdade a operar mais de um modo do que de outro, bem ou mal, conforme o ato convém ou repugna a natureza *racional* do homem.[1]

72. Espécies do hábito. — O *hábito*, considerado em relação ao ato, para o qual dispõe, pode ser *bom* ou *mau*. — O hábito *bom* é a qualidade estável ou permanente, que dispõe ou inclina a faculdade a produzir atos *convenientes* a natureza racional do homem. O hábito *bom* diz-se *virtude*. — O hábito *mau* é a qualidade estável ou permanente, que dispõe ou inclina a faculdade a produzir atos *repugnantes* a natureza *racional* do homem. O hábito *mau* chama-se *vício*.[2]

73. Virtude. — *Virtude* é, pois, o hábito que aperfeiçoa e inclina a faculdade a produzir atos *convenientes* a natureza *racional* do homem.[3]

---

1 Na *Antropologia* tratamos do *hábito,* declarando o seu *sujeito,* as suas *espécies* e os seus *efeitos.* — Por isso, aqui limitamo-nos a recordar que o *hábito* compete exclusivamente às faculdades *intelectuais,* que por si são de algum modo indeterminadas em relação ao ato. — S. Tomás trata, com muito desenvolvimento, desse assunto na *Sum. Th.,* 1-2, q. 49-54.

2 O *hábito,* inclinando a faculdade para o ato como para o seu *termo,* deve estar subordinado a divisão do próprio ato. Ora, este é *bom* ou *mau,* conforme convém ou repugna a natureza racional do homem.

3 Para *Aristóteles,* a *virtude* é *"o hábito que torna bom o agente e o ato"*, ou "*a disposição do perfeito para o ótimo"*. — Essas definições são ambas verdadeiras. É verdadeira a primeira; pois é a *virtude* que torna bom o agente, enquanto o dispõe para o fim, e torna bom o ato, enquanto este ou é fim ou é meio para o fim. — É verdadeira a segunda; porque a *virtude* é uma *disposição* estável ou permanente, pela qual o agente é *perfeito,* enquanto está disposto para o fim, que é uma coisa *ótima,* pois é a suprema felicidade do homem. (Cf. *Sum. Th.,* 1-2, q. 55-67; 2-2, q. 47 sqq.).

Os filósofos, antigos e modernos, apresentaram outras definições da *virtude.* Omitindo as definições, que têm sido apresentadas pelos materialistas e que se fundam na negação da verdadeira *moralidade,* citaremos as de *Platão, Malebranche* e *Kart.*

a) *Platão* disse que a *virtude* consiste na *harmonia das faculdades.* — Essa definição é inaceitável; porque é muita vaga e indeterminada e apenas exprime a *condição* ou o *e (feito* da virtude, mas não a sua *natureza.*

b) *Malebranche* ensinou que a *virtude* consiste no *amor da ordem.* — Essa definição é defeituosa. A *virtude* abrange vários atos da vontade, que são o *desejo,* o *amor,*

74. Espécies de virtude. — A virtude, considerada em relação ao seu *fim*, pode ser *intelectual* ou *moral*. — É *intelectual*, quando o seu *fim* é aperfeiçoar a *inteligência*, de modo que esta possa fácil e ordenadamente alcançar a *verdade*, que é o seu bem. — É *moral*, quando o seu *fim* é aperfeiçoar à *vontade*, de modo que esta possa, com facilidade, ordem e agrado, alcançar o bem *moral*, que é o verdadeiro bem do homem.[1]

---

a *decisão,* a *execução;* o por isso, a sua definição não pode limitar-se a um só desses atos, que é o *amor* da ordem.

c) *Kant,* seguido por *Cousin,* diz que a virtude consiste na *dificuldade com que a razão luta contra as paixões.* — Essa definição também é falsa. Na verdade, a *virtude* não pode referir-se exclusivamente às paixões, mas também, e por um modo mais elevado, às operações externas. Além disso, o ato, para que seja virtuoso, basta que tenda para o bem *honesto,* sendo por isso, as paixões apenas uma *ocasião* para a perfeição da virtude.

1 Embora as virtudes *intelectuais* sejam mais nobres que as *morais* (pois o objeto daquelas é mais universal do que o destas), contudo os efeitos, que as virtudes *morais* produzem no homem, são mais benéficos e estimáveis do que os que derivara das *intelectuais.* Na verdade, a virtude *intelectual* torna o homem *bom,* enquanto lhe confere a aptidão para saber ou fazer *bem* uma coisa, assim o *hábito* da *filosofia* faz com que o homem seja um *bom* filósofo; ao passo que a virtude *moral* torna o homem *absoluta* e *inteiramente* bom, enquanto a sua vontade é boa ou honesta. — Donde se vê o erro de *Sócrates* e de *Platão,* quo identificavam a *ciência* com a *virtude moral;* pois a *verdade,* que é o objeto da *ciência,* distingue-se da *bondade,* que é o objeto da *virtude moral.* — Lembramos que as virtudes *intelectuais* se dividem em *especulativas* e *práticas.* As *especulativas* são a *sabedoria,* a *ciência* e o *entendimento.* As *práticas* são a *arte* e a *prudência.*

As virtudes *morais* residem, como em seu *sujeito,* na *vontade* ou *numa faculdade subordinada à vontade e movida por ela.* Porquanto. a virtude *moral* não só dá o *poder* de operar bem, mas faz com que produzamos *atualmente* obras boas. Ora. só as virtudes, que residem na *vontade* ou numa outra faculdade *dependente* dela, podem levar-nos a produzir atualmente obras boas; pois que, para a prática do bem, é preciso que a *vontade* se incline para ele. — Além disso, os hábitos *morais* são produzidos pelos atos *morais.* Ora, o ato *moral* ou *honesto* só pode derivar da *vontade* ou de alguma faculdade dependente dela. Logo, também o hábito *moral* só pode residir na *vontade* ou nalguma faculdade quo dependo dela.

As virtudes *morais,* embora residam na *vontade,* como em seu *sujeito,* devem, contudo, ser reguladas ou dirigidas pela *razão.* Na verdade, as virtudes *morais* inclinam a vontade ou as faculdades dependentes dela para o ato *bom* ou *reto.* Ora, o ato é *bom* ou *reto,* quando a *razão* o julga tal, isto é, quando se conforma com a regra que a razão impõe, de modo que o mesmo ato corresponda exatamente a regra, sem se inclinar para um extremo nem para outro, evitando do mesmo modo o *excesso* e o

75. Número das virtudes morais. — As principais virtudes *morais*, a que todas as outras se reduzem, são *quatro*, a saber: *prudência, justiça, temperança* e *fortaleza.*[1]

a) Prudência. — *Prudência* é a virtude *moral*, que dirige e inclina a razão *prática* a escolher os meios mais aptos para a produção dos atos *honestos*. — A *prudência*, embora, pelo tato de dirigir a *inteligência* na investigação da *verdade*, se classifique entre as virtudes *intelectuais*, todavia, enquanto imprime nos atos humanos uma retidão moral e supõe a vontade bem disposta para o fim, participa também da natureza da virtude *moral.*[2]

---

defeito. Por isso, toda a virtude *moral,* embora se eleve a mais alta perfeição e pratique as mais heroicas empresas, devo conservar sempre o caráter de moderação e de justa proporção, deve estar sempre em harmonia com os critérios da razão. Daí o celebre axioma: *virtus consistit in medio.* — Mais tarde veremos como as virtudes *morais* consistem num meio termo entre dois extremos, igualmente viciosos.

1 O número das principais virtudes *morais* é indicado pelo *sujeito,* que elas *imediatamente* aperfeiçoam. Na verdade, as virtudes *morais* aperfeiçoam as nossas faculdades em relação aos atos honestos. Logo, devem ser tantas, quantas são as principais faculdades, que concorrem para a produção dos atos honestos. Ora, as principais faculdades, que concorrem para a produção desses atos, são quatro, — duas *espirituais,* que são a *inteligência* e a *vontade,* e duas *materiais,* que são o apetite *concupiscível* e o *irascível.* Logo, são quatro as principais virtudes *morais:* uma aperfeiçoa *diretamente* a *inteligência,* e é a *prudência,* — outra, a *vontade,* e é a *justiça,* — a terceira, o apetite *concupiscível,* e é a *temperança,* — a quarta, o apetite *irascível,* e é a *fortaleza.*

Essas virtudes chamam-se *cardeais,* porque são a base em que assentam todas as outras virtudes, que aperfeiçoam a vontade humana, para que esta produza o ato *honesto,* e assim seja moralmente boa.

Todas as outras virtudes *morais* reduzem-se a uma ou outra destas quatro *cardeais* por três modos, — ou como partes *integrantes,* enquanto se unem a *cardeal,* para que o ato dela seja perfeito, — ou como partes *subjetivas,* enquanto estão subordinadas a *cardeal,* como *espécies* ao *gênero,* — ou como partes *potenciais,* enquanto exprimem uma parte ou um elemento da virtude *cardeal,* como a *potência* exprime uma parte do poder da *essência.*

2 Digamos alguma coisa acerca das *funções* da *prudência,* das suas partes *integrantes* e *subjetivas,* e dos *vícios* que lhe são opostos.

a) As funções da *prudência* são três: — *consultar com cuidado,* examinando com diligencia os meios e as circunstâncias, — *julgar com retidão,* determinando os meios, que se hão de empregar — *imperar com eficácia.*

b) As partes *integrantes do, prudência* são as oito seguintes: 1ª) *memória* do passado; 2ª) *inteligência* ou conhecimento do presente e dos princípios morais; 3ª) *providência,* pela qual consideramos o fim da obra, e os efeitos futuros; 4ª) *sagacidade*

b) Justiça. — *Justiça* é a virtude *moral*, que inclina a *vontade* a dar a cada um o que lhe pertence por direito. — Essa virtude reside, como em *sujeito*, na *vontade*.[1]

c) Temperança. — *Temperança* é a virtude *moral*, que inclina o homem a regular as paixões do apetite *concupiscível*, conforme as prescrições da razão. — A *temperança* reside no apetite *concupiscível*, enquanto este é movido ou regulado pela nossa vontade.[2]

---

para encontrarmos o meio conveniente; 5ª) *docilidade* para tomarmos conselho; 6ª) *razão* ou prontidão de raciocínio; 7ª) *circunspecção* pela qual atendemos a todas as circunstâncias; 8ª) *precaução* pela qual prevenimos os males e os impedimentos.

c) As partes *subjetivas* ou *espécies da prudência* são duas: — prudência *pessoal* ou *monástico,* pela qual o homem se rege a si mesmo, — e prudência *governativa,* pela qual o homem rego os outros. Essa última divide-se em *doméstica, civil, pastoral,* etc.

d) As partes *potenciais* da *prudência* são três: — a *eubulia,* que é o hábito do bom conselho, — a *síneses*, que é o hábito do resolver bem as consultas, — e a *gnoma*, que é o hábito de interpretar a mente do legislador.

e) Como toda a virtude está geralmente entre dois vícios, à *prudência* opõe-se, — por *defeito*, a *imprudência*, a que se reduzem a *precipitação*, a *inconsideração*, a *inconstância* e a *negligência*, — e, por *excesso*, ou melhor, sob a aparência do *prudência*, a *prudência da carne*, a *astúcia*, a *excessiva solicitude* pelas coisas temporais (*Sum. Th.*, 2-2, q. 47 sqq.).

1 Examinemos as partes *integrantes, subjetivas* e *potenciais da justiça.*

a) As partes *integrantes* são duas: — o hábito de *fazer* o *bem*, que é devido a outrem, — o hábito de *fugir do mal*, que prejudica o próximo.

b) As partes *subjetivas da justiça* são três: 1ª) a justiça *geral* ou *legal*, que leva os súditos e os superiores a tudo o que é devido à sociedade em ordem ao bem comum ; — 2ª) a justiça *distributiva*, que leva os governantes a distribuir os empregos e os benefícios em razão dos méritos de cada um: — 3ª) a justiça *comutativa*, que obriga o indivíduo a dar a outro indivíduo o que lhe deve por verdadeiro e rigoroso direito, de modo que haja igualdade entre o que se dá e o que se deve. — Estas espécies de *justiça* não são *unívocas*, mas *análogas.* Porquanto, a verdadeira natureza da *justiça* encontra-se exclusivamente na justiça *comutativa.*

c) As partes *potenciais* da *justiça* são as virtudes, que se referem a outrem, mas não têm a verdadeira natureza da *justiça*, — ou porque não podem satisfazer *adequadamente* a dívida, — ou porque restituem o que não é rigorosamente devido. — À primeira classe destas virtudes (que não podem satisfazer *adequadamente* a dívida) pertencem a *religião* para com Deus, a *piedade* para com os parentes e a pátria, e o *obséquio* para com os superiores. — À segunda classe destas virtudes (que restituem o que não é rigorosamente devido) pertencem a *veracidade*, a *gratidão*, a *afabilidade*, a *liberalidade*, a *equidade* ou *epicheia*, etc. (*Sum. Th.*, 2-2, q. 58 sqq.).

2 Vejamos as partes *integrantes, subjetivas* e *potenciais da temperança.*

d) Fortaleza. — *Fortaleza* é a virtude *moral*, que inclina o homem a sofrer com paciência os trabalhos e a empreender com valor coisas árduas e perigosas. — Essa virtude reside no apetite *irascível*, enquanto está subordinado à vontade.[1]

---

a) As partes *integrantes* são: — a *honestidade*, que é o amor do próprio decoro, — e o *pudor*, que é a fuga da torpeza contrária a *temperança*.

b) As partes *subjetivas* são: — a *abstinência*, que modera o uso da comida, — a *sobriedade*, que regula o modo da bebida, — a *castidade*, ou *pudicícia*.

c) As partes *potenciais da temperança* são: — a *continência*, que reprime os movimentos da concupiscência, para que a vontade não fique vencida, — a *humildade*, que regula o desejo da própria grandeza, — a *modéstia*, que ordena os movimentos e os gestos do corpo, — a *mansidão*, que reprime os movimentos da ira, — a *clemência*, que leva a dar um castigo inferior a culpa, — a *estudiosidade*, que modera o desejo de saber, — e a *eutrapelia*, que conserva a moderação no recreio (*Sum. Th.*, 2-2, q. 141 sqq.).

1 As virtudes *morais*, que se reduzem a *fortaleza*, são: — a *magnanimidade*, que inclina a grandes e gloriosas empresas, — a *magnificência*, que leva o ânimo a grandes despesas, se a razão o julgar conveniente, — a *paciência*, que dá força ao animo para ele sofrer os males presentes, — a *perseverança*, que firma a vontade contra as dificuldades provenientes da diuturnidade de um mal ou de uma empresa, — a *constância*, que firma contra os impedimentos externos. — Estas virtudes, — se se referirem aos *perigos de morte*, pertencem a *fortaleza* como partes *integrantes*, porque, sem eles, não há verdadeira *fortaleza*; — e, se se referirem a objetos menos difíceis, são partes *potenciais* da fortaleza (*Sum. Th.*, 2-2, q. 123 sqq.).

*

Digamos alguma coisa acerca da *dignidade* das virtudes *morais*, seu *nexo*, *origem* e *perda*, *aumento* e *diminuição*.

a) Dignidade das virtudes. — Na ordem da *dignidade*, a primeira virtude é a *prudência*, porque modera e regula todas as outras; em seguida é a *justiça*, que prescreve ao homem o que deve a si mesmo e o que deve aos outros; depois é a *fortaleza*, pela qual o homem, para operar o hem, despreza os perigos e a própria morte; finalmente é a *temperança*, pela qual o homem prefere a honestidade a todos os prazeres corpóreos.

b) Nexo das virtudes. — Entre as virtudes morais *perfeitas* existe um nexo, tão íntimo e tão estreito, que uma não pode estar sem as outras, que são necessárias para o ordinário e regular modo de vida. Na verdade, uma virtude é e chama-se *perfeita*, quando o homem, em todas as ocasiões, firme e constantemente escolho e executa o bem *honesto*. Ora, uma virtude *perfeita* não pode estar sem as outras, que são necessárias para o ordinário e regular modo de vida. Com efeito, para que a virtude seja *perfeita*, é necessária uma *prudência perfeita*, porque a *prudência* é a

76. As virtudes morais são necessárias para o homem operar perfeitamente em matéria de honestidade. — Para o homem operar perfeitamente om matéria de *honestidade*, é necessário que os seus atos sejam produzidos com *uniformidade*, *facilidade* e *agrado*. Ora, estas três perfeições dos atos honestos só podem derivar das virtudes *morais*; pois a virtude *moral* é *hábito*, e todo o *hábito* tem por fim tornar o ato *uniforme*, *fácil* e *agradável*. Logo, as virtudes *morais* são necessárias para o homem operar perfeitamente em matéria de *honestidade*.[1]

---

regra moderadora de todas as virtudes. Ora, a *prudência* não pode ser *perfeita* sem as outras virtudes *cardeais*; porque a *prudência* supõe a ordenada disposição do *apetite* intelectual e sensitivo, não só em relação a uma virtude, mas em relação a todas as virtudes, pois todos julgam conforme as suas afeições ou desejos. Logo, entre todas as virtudes *morais* existe um nexo. — Note-se que falamos do *hábito* das virtudes *morais*, e não do *ato*.

c) Origem e perda das virtudes. — As virtudes *morais adquirem-se*, na ordem *natural*, pela freqüência ou repetição dos atos, e *perdem-se* pelo vício contrário ou pela cessação do ato.

a) As virtudes *adquirem-se* pela freqüência ou repetição dos atos. Porquanto, a virtude é um *hábito*, isto é, uma inclinação constante para a produção dos mesmos atos, acrescentada a faculdade. Ora, essa inclinação só se adquire, na ordem natural, pela repetição dos atos.

b) As virtudes *perdem-se* pelo vicio contrário, ou pela cessação do ato. — Perdem-se pelo *vício contrário*. Na verdade, a mesma faculdade não pode ser sujeita, ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto, de duas qualidades opostas; e por isso, se adquire um vício, não pode deixar de perder a virtude contrária; assim, o homem que comete uma injustiça, deixa de ser justo. — Perdem-se pela *cessação do ato;* não porque o *hábito,* para a sua conservação, depende do *ato,* mas porque as paixões, não sendo mortificadas pelos atos das virtudes contrárias, acabam por subjugar à vontade.

d) Aumento e diminuição das virtudes. — O *aumento* e a *diminuição* das virtudes consistem na maior ou menor perfeição e facilidade com que se produzem os seus atos. Esse aumento e essa diminuição fundam-se na perfectibilidade e mutabilidade das nossas faculdades.

1 Dizem: os hábitos são necessários, porque facilitam o ato. Ora, para a produção dos atos virtuosos, não precisamos de facilidade alguma; porque dependem da eleição, e muito fácil é o que está em o nosso poder. Logo, o homem, para operar perfeitamente, não precisa de hábitos.

Resposta. Concedendo a proposição *maior,* negamos a *menor*. Na verdade, as paixões podem por tal forma contrariar os atos virtuosos, que estes, embora dependam de nós, todavia não se possam executar sem dificuldade. — Além disso, o ato, embora não seja contrariado pelas paixões e dependa da nossa eleição, todavia, sem

77. As virtudes morais aumentam a bondade dos atos honestos. — As virtudes *morais* aumentarão a bondade dos atos *honestos*, se aumentarem o afeto da vontade; pois a bondade dos atos honestos não pode deixar de ser proporcionada ao afeto da vontade, da qual eles derivam. Ora, as virtudes *morais* aumentam o afeto da vontade; porque é próprio do hábito tornar os atos da faculdade, em que residem, mais intensos e mais perfeitos na sua espécie. Logo, as virtudes *morais* aumentam a bondade dos atos *honestos*.[1]

78. Vício. — *Vicio* é o hábito moral que deteriora e inclina a vontade a praticar atos *repugnantes* a natureza *racional* do homem. — É o contrário da virtude *moral*.[2]

79. Vícios capitais. — Os *vícios* são muitos e diversos, mas todos derivam de *sete*, que por isso, se dizem *capitais*, e que são: *soberba, luxúria, gula, avareza, preguiça, inveja* e *ira*.

a) Soberba. — *Soberba* é o vício, que inclina a vontade a desejar *desordenadamente* a própria estima ou glória.

b) Luxúria. — *Luxúria* é o vício, que inclina a vontade a desejar *desordenadamente* os prazeres sensuais.

c) Gula. — *Gula* é o vício, que inclina a vontade a desejar *desordenadamente* os prazeres sensuais.

d) Avareza. — *Avareza* é o vício, que inclina a vontade a desejar *desordenadamente* as riquezas.

---

os *hábitos,* não pode realizar-se com facilidade, uniformidade e agrado; pois este modo perfeitíssimo de operar não acompanha necessariamente a faculdade.

Continuam: o *hábito,* determinando e inclinando à vontade para um certo ato, tira a liberdade. Logo, longe de aperfeiçoar, deteriora a faculdade.

Resposta. Negamos o antecedente. Porquanto, toda a qualidade deixa intacta a essência do sujeito, em que é recebida. Ora, o *hábito* é recebido na vontade, que é essencial mente livre. Logo, o *hábito* não tira a liberdade, mas só a *inclina* para um certo e determinado ato.

1 Nem se diga que o *hábito,* se aumenta o afeto da vontade, diminui a sua indiferença e liberdade e por isso, o mérito do ato. Porquanto, esta diminuição é efeito, pelo menos *indireto,* da própria vontade, pois deriva da virtude que se adquiriu com a livre repetição de muitos atos, e por isso, não pode diminuir o mérito do ato.

2 No *vício* devemos considerar a entidade *positiva,* e a *malícia,* ou *privação* da retidão; porque o vício consiste num bem de ordem inferior, que não é conveniente a nossa natureza *racional* (Cf. *Sum. Th.,* 1-2, q. 71 sqq).

e) Preguiça. — *Preguiça* é o vício, que leva a vontade a entristecer-se *desordenadamente* do bem próprio, só porque a sua consecução dá trabalho ou incômodo.

Alguns autores negam essa divisão, e dizem que todo o dever é *jurídico.* Mas erram. Na verdade, dever *jurídico* é o que se não pode transgredir, sem ofender a *justiça.* Logo, haverá *deveres não jurídicos,* mas simplesmente *morais,* se a sua transgressão envolver ofensa não à *justiça,* mas a qualquer outra virtude *moral.* Ora, há efetivamente deveres, que envolvem ofensa não à *justiça,* mas a outras virtudes *morais;* tais são os atos meramente *internos,* os de mera beneficência ou benevolência, etc. Logo, existem deveres *não-jurídicos,* isto é, simplesmente *morais.* — Os deveres *jurídicos* dizem-se *legais* ou *perfeitos;* os *morais, imperfeitos.*

f) Inveja. — *Inveja* é o vício, que leva a vontade a entristecer-se *desordenadamente* do bem alheio, só porque este se considera como mal próprio.

g) Ira. — *Ira* é o vício, que leva à vontade não só a entristecer-se *desordenadamente* do bem alheio, mas também a desejar a vingança.[1]

---

1 A razão porque se enumeram *sete* vícios *capitais* é a seguinte. O *vício* consiste — ou no desejo desordenado do bem, — ou na fuga desordenada do mesmo bem, motivada por um trabalho ou incômodo que lhe é inerente. Ora, — o bem, que o apetite deseja desordenadamente, — ou é um bem da *alma,* como é a *glória* própria, e temos a *soberba,* — ou é um bem do *corpo,* e temos a *luxúria* e a *gula,* — ou é um bem *externo,* como é a *riqueza,* e temos a *avareza;* — e o bem, de que o apetite foge desordenadamente por causa do trabalho ou incômodo, que a sua consecução pode causar, — ou é um bem *próprio,* e temos a *preguiça,* — ou é um bem do *próximo,* e temos a *ira* e a *inveja,* conforme a tristeza pelo bem *próximo* é, ou não, acompanhada do desejo da *vingança.* — O número dos vícios *capitais* excede o das virtudes *morais,* porque a *virtude* consiste no *meio termo,* de que podemos afastar-nos ou por *excesso* ou por *defeito.*

Os *vícios* não estão ligados entre si, como o estão as *virtudes.* Porquanto, toda a virtude consiste em seguir a regra da razão, que a *prudência* prescreve; e por isso, todas as virtudes supõem a *prudência* e por causa desta conservam uma união entre si. Mas o *vício* não consiste propriamente em se afastar da regra da razão (porque o afastamento é uma *privação,* e esta não pode ser o termo das nossas tendências), mas consiste em desejar um bem inferior, que não é conveniente a nossa natureza racional, — desejo que importa um afastamento da regra da razão, isto é, uma *privação* de honestidade. E como os bens, que formam o objeto do vício, são diversos e muitas vezes contrários entre si, deve dizer-se que não existe nexo algum entre os vícios; pois os hábitos distinguem-se e especificam-se pelos seus objetos. — Todavia devemos dizer que os vícios *capitais* estão as vezes por tal forma unidos

80. Os vícios aumentam a malícia dos atos humanos. — Os *vícios* aumentarão a malícia dos atos humanos, se aumentarem o afeto da vontade; pois deve existir uma correspondência entre os efeitos e a sua causa. Ora, os vícios aumentam o afeto da vontade; porque todos os hábitos tornam os atos mais intensos e completos na sua espécie. Logo, os *vícios* aumentam a malícia dos atos humanos.[1]

---

entre si, que um deriva de outro, — não enquanto o objeto de um vício deriva do objeto de outro vicio, — mas enquanto um vício inclina para outro vicio; assim a *gula* inclina para a *luxuria,* a *avareza* para a *ira.* É nesse sentido que o *orgulho* se chama o pai de todos os vícios.

Do que deixamos escrito vê-se a falsidade da opinião dos *Estoicos,* segundo a qual todos os vícios seriam *iguais.* Porquanto, um vício pode, mais do que um outro vicio, afastar-se do meio termo onde está a virtude, e por isso, ter mais malícia do que um outro vicio; assim como o erro, que mais se afasta da verdade, é mais grave do que um outro erro, que se afasta menos. — Os *Estoicos,* dizendo que todos os vícios são *iguais,* baseavam-se nas duas seguintes razões: 1ª) todo o vício consiste na *privação* da honestidade, ora, a *privação* não admite graus; — 2ª) a virtude consiste no *indivisível;* logo, também no *indivisível* deve consistir no vício, que é o contrário da virtude. Mas essas razões não são concludentes. Não é concludente a primeira; pois vimos que o *vício* não consiste na mera *privação* da honestidade. Não é concludente a segunda; porque, embora houvesse proporção entre as virtudes e os vícios, estes deveriam ser desiguais, porque também as virtudes são desiguais, não só em relação ao seu *objeto,* mas também em relação à sua *intensidade.*

1 Devemos advertir que, quando o homem, levado por um sincero arrependimento, detesta os seus vícios, estes já não são *voluntários;* e por isso, a intensidade maior, que os mesmos vícios dão aos atos moralmente maus, deixa de ser imputável ao agente.

As *virtudes* e os *vícios* encontram poderosos auxiliares nas *paixões,* conforme a direção que estas receberem da vontade; porque as *paixões* aumentam a intensidade do *voluntário,* tanto na decisão como na execução. Quando o bem, para o qual tende a *paixão,* é contrário ao verdadeiro bem da nossa natureza racional, então a paixão é auxiliar do vício; como, pelo contrário, quando o bem, para o qual inclina a paixão, é conforme com a nossa natureza racional, nesse caso a paixão é auxiliar da virtude. Por isso, a vontade deve moderar as paixões, dirigindo-as para o bem conveniente a nossa natureza racional. A vitória contra as paixões exige trabalho e sacrifício; mas nunca houve vitória mais útil, nem mais gloriosa.

CAPÍTULO QUARTO
Regras dos atos humanos

Sumário: — Lei moral, sua divisão e existência. — Consciência moral, sua divisão e direção.

ARTIGO I
Lei moral, sua divisão e existência

81. Regras dos atos humanos. — *Regras* dos atos humanos são as normas *práticas*, que impõem à vontade uma necessidade *moral* ou *obrigação*. — Estas regras são duas: a *lei moral* e a *consciência moral*. A *lei moral* é regra *remota* e *externa*; a *consciência moral* é regra *próxima* e *interna*, pois é a razão *prática* enquanto aplica a *lei* aos casos particulares.

Neste artigo tratamos da *lei*; no seguinte, da *consciência*.[1]

82. Lei moral. — *Lei moral é um preceito racional para o bem comum, promulgado por quem governa a comunidade.*

a) A *lei moral* é um *preceito*; porque não se limita a mero conselho ou exortação, mas recebe da *vontade* do superior a eficácia ou força de impor uma *obrigação*.

b) A *lei* é um preceito *racional*; não só porque toda a *lei* deve ser conforme a *razão*, mas também porque é próprio da *lei* ordenar os atos dos súbditos para o bem comum, e só a *razão* é capaz de ordenar ou dispor os meios para o fim.

c) A *lei* é para o *bem comum*; porque o fim da *lei* é, e não pode deixar de ser, o bem da comunidade.

d) A *lei* é um preceito *promulgado*; porque a vontade do superior não pode obrigar os seus súbditos, se não lhes for suficientemente manifestada.

---

1 A norma ou a regra de *moralidade*, de que falíamos no cap. III deste tratado, é apenas *teórica,* pois limita-se a *indicar* quais são os atos intrinsecamente bons ou maus; ao passo que as normas ou regras dos atos humanos, de que nós estamos ocupando, são *práticas,* porque impõem uma *obrigação*. — Sendo a *consciência moral* uma *aplicação* da *lei moral,* pode dizer-se que a regra ou norma *prática* dos atos humanos é uma — a lei *moral.*

e) A *lei* deve ser promulgada *por quem governa a comunidade*; porque só este, devendo procurar o bem comum, pode e deve dirigir e obrigar os seus súditos.[1]

---

1 É a definição de lei, dada pelo angélico Doutor: "Lex est quaedam ordinatio rationis ad bonum commune et ab eo, qui curam communitatishabet, promulgata" (*Sum. Th.,* 1-2, q. 90, a. 4). O mesmo santo explica a definição nos quatro artigos dessa questão.

As seguintes observações são muito necessárias.

a) A *lei* e a *regra* dos nossos atos, mas é uma regra *eficaz,* isto é, que impõe uma *obrigação.* Enquanto e *regra,* a *lei* deriva da *razão* do superior: porque só a *razão,* conhecendo a relação entre os meios e o fim, pode dirigir os atos livres para o bem comum. Enquanto é regra *eficaz,* isto é, enquanto impõe uma *obrigação,* a *lei* deriva da *vontade* do superior; porque só o ato dessa faculdade pode induzir os súditos a pôr em prática certos e determinados meios para a consecução do fim comum. S. Tomás diz que "o império é um ato da razão, que pressupõe o ato da vontade". (*Sum. Th.,* 1-2, q. 17, a. 1). — Sendo uma *norma eficaz,* a *lei* é composta de dois elementos: um *comum* e outro *próprio. O comum* é constituído pelo ato da *razão,* e consiste em *ordenar, ensinar, regular,* etc., e é elemento *comum,* porque também são *normas o conselho,* a *exortação,* etc.; — o *próprio* e constituído pelo ato da *vontade,* e consiste em impor, como *obrigação,* a norma apontada pela razão, e diz-se elemento *próprio* ou *especifico,* pois é por ele que a *lei* é constituída na sua espécie, distinguindo-se do *conselho,* da *exortação,* etc.

b) A *obrigação,* imposta pela *lei* moral, é uma *necessidade (?)* que incumbe ao súdito de sujeitar os seus atos a vontade (?) que deriva do nexo *necessário* de certos e determinados meios (?) *necessário.* — A *obrigação* — é uma necessidade *absoluta,* porque (?) replica da parte do súdito; — é uma necessidade *moral,* pois não (?) liberdade *física,* mas a liberdade *moral,* enquanto o súdito deve escolher e pôr em execução os meios que estão *necessariamente* ligados com o fim, que se deve alcançar. — A *obrigação,* portanto, é o efeito *próximo* da lei; o bem dos súditos e da comunidade é o seu efeito *remoto* e *final.*

c) A *promulgação* e a intimação absoluta e externa da lei, em harmonia com as formalidades legitimamente estabelecidas. Esta intimação é necessária; porque a *lei* é norma, e toda a norma deve ser aplicada ao agente; aliás este não poderá conformar com ela os seus atos. — A *promulgação* é diversa da *notificação,* que é a manifestação da lei a todos os súditos em geral e a cada um em particular. Na verdade, a *promulgação* é um complemento necessário da lei, é um ato do legislador, e deve ser feita segundo as formalidades legitimamente estabelecidas, pelas quais se conheça a intenção que o legislador tem de obrigar os súditos; ao passo que a *notificação* supõe a lei já constituída, pode ser feita por qualquer empregado, e por todo e qualquer meio. Por isso, os magistrados ou governadores notificam as leis, mas não as promulgam; as leis existem e vigoram onde não foram notificadas, embora os súditos, pela sua ignorância, não sejam responsáveis dos atos praticados contra elas.

83. Espécies da lei moral. — A lei *moral*, conforme os diferentes aspectos sob os quais se considera, é *eterna* ou *temporal*, — *natural* ou *positiva*, — *divina* ou *humana*.

a) Lei eterna ou temporal. — *Eterna* é a que existe, *desde a eternidade*, na mente do legislador. *Temporal* é a que o legislador concebeu e formou no *tempo*.

b) Lei natural ou positiva. — *Natural* é a que se promulga pela luz *natural* da razão. *Positiva*, é a que se promulga por uma expressão, oral ou escrita, do legislador.

c) Lei divina ou humana. — *Divina* é a que deriva de Deus. *Humana* é a que *imediatamente* deriva do homem, mas em virtude de poder, que Deus lhe comunicou. — A lei *humana*, que é sempre *temporal* e *positiva*, divide-se em *eclesiástica* ou *civil*, conforme emana do poder *eclesiástico* ou *civil*.

Diremos da lei *eterna, natural* e *positiva*.[1]

---

d) A *lei* pode considerar-se num tríplice estado, a saber — 1º) na mente do legislador, — 2º) na mente dos súditos, aos quais foi promulgada, — 3°) no sinal externo porque se intima aos súditos. — A lei, no primeiro estado, é *ativa*; no segundo e no terceiro, é *passiva*. A lei, para ser completa, basta que exista na mente do *legislador* e dos *súditos*; o *sinal externo* não é necessário para toda a lei. — A *lei*, considerada *ativamente*, isto é, na mente do *legislador*, supõe vários atos; o *juízo*, pelo qual o superior conhece que uma certa e determinada norma é útil e necessária para a comunidade; — o ato da *vontade*, pelo qual o superior quer obrigar os súditos a observar aquela norma; — o ato da *razão*, pelo qual o superior refere a própria vontade aos súditos, e que se chama *império*. O *império*, pois, embora seja ato da razão supõe essencialmente o ato da vontade, de que tira toda a sua eficácia.

e) Erra, pois, *Montesquieu*, quando faz consistir *a lei moral nas relações essenciais*, que *nascem da natureza humana* (*De l'esprit des lois*, 1. I, c. 2). Porquanto, embora a *lei moral* deva necessariamente corresponder às relações essenciais das coisas, contudo aquela definição não exprime, como devia, a relação às operações, nem a relação do inferior ao superior, nem a idéia de *obrigação*. — Erram também, acerca da verdadeira natureza da *lei moral*, os *panteístas*, os *materialistas*, que ou não admitem em nós o *livre-arbítrio*, ou dizem que o homem não está subordinado a nenhuma autoridade. Por isso, *Littré*, como vimos, reduziu a lei moral ao instinto.

1 A *lei moral*, em razão dos seus *efeitos*, divide-se em *preceptiva*, *proibitiva*, *permissiva* e *punitiva*. — Lei *preceptiva*, que se diz também *afirmativa*, é a que obriga a certos e determinados atos: transgride-se pela *omissão*. — Lei *proibitiva*, que se diz também *negativa*, é a que proíbe a realização de certos e determinados atos: transgride-se, praticando esses atos. — Lei *permissiva* é a que *positivamente* permite a prática de certos e determinados atos: impõe a obrigação de não impedir o ato permitido. — Lei *punitiva* é a que aplica o castigo ao transgressor.

84. Lei eterna. — Lei *eterna é o ato da razão e vontade de Deus, enquanto, desde a eternidade, prescreve às criaturas racionais a conservação da ordem moral e proíbe a sua perturbação.* — Ordem *moral* é, como dissemos, a harmonia entre os atos *morais* do homem e a sua natureza *racional.*[1]

85. A lei eterna existe.

a) A lei *eterna* é o ato da razão e vontade de Deus, enquanto, desde a eternidade, prescreve a conservação da ordem *moral* e proíbe a sua perturbação. Ora, semelhante ato existe em Deus. Na verdade, Deus, governando com sapiente providência todas as coisas, deve ter na sua mente, desde a eternidade, a regra da ordem *moral*, que deve dirigir cada criatura para o seu fim, — e, sendo infinitamente santo e justo, não pode deixar de exigir, desde a eternidade, que tal ordem seja inviolavelmente observada por cada criatura racional. Logo, a lei *eterna*, existe.

b) A lei *moral* é o ditame *eficaz* da razão *prática* do superior, a quem pertence o governo da comunidade. Ora, Deus, governando todas as criaturas, sobretudo as racionais, deve ter em si, desde a eternidade, o ditame *eficaz* da sua razão *prática*, pelo qual mova cada uma das criaturas para o seu fim. Logo, a lei *eterna* existe.[2]

---

1 Deus, tendo estabelecido a ordem que existe no mundo, exige que todas as criaturas a observem. Daí a lei *eterna.* Mas essa lei é diversa, conforme a *ordem,* que se deve observar. Se a ordem é *física*, a lei também é *física,* e Deus aplica, no tempo, essa lei aos movimentos *necessários* das criaturas. Se a ordem é *moral,* a lei também é *moral,* e Deus aplica, no tempo, essa lei aos movimentos *livres* das criaturas. — Aqui tratamos da lei eterna *moral,* isto é, da lei eterna, enquanto prescreve a observância da ordem *moral* e proíbe a sua violação.

A lei *eterna,* embora não possa dizer-se *necessária,* enquanto supõe o ato da vontade de Deus, que livremente criou o mundo, contudo deve dizer-se *necessária,* enquanto, suposto que Deus quisesse criar o mundo, não podia deixar de prescrever uma lei às suas criaturas e do executar por meio da sua providência infinita.

2 S. Tomás trata admiravelmente, como é seu costume, da *lei eterna* na *Sum. Th.,* 1-2, q. 91, a. 1; q. 93. — Embora a lei eterna pertença a providência, e esta àquela, contudo a lei e a providência são coisas distintas. Porquanto, — a) a lei eterna é a razão primeira e original do governo das coisas e refere-se a providência, como o princípio universal se refere à conclusão; — b) a lei tem a força de obrigar, a providência prescinde dessa força. Diz S. Tomás "Providentia in Deo proprie non nominat legem aeternam, sed aliquid ad legem aeternam *consequens.* Lex enim aeterna consideranda est iu Deo, sicut accipiuntur in nobis principia operabilium naturaliter nota, ex quibus procedimus in consiliando et eligendo: quod est prudentiae, sive providentiae. Unde

86. Lei natural. — *Lei natural* é o ato da razão e vontade de Deus, que prescreve a observância da ordem moral e proíbe a sua violação, e que se *manifesta às criaturas na luz natural da razão*. — Diremos alguma coisa acerca do seu *objeto, existência, propriedades, princípio* e *sanção*.[1]

---

hoc modo se habet lex intellectus nostri ad prudentiam, sicut principium in demonstratione. Et similiter etiam in Deo lex aeterna non est providentia, *sed providentiae quasi principium.* Unde et convenienter legi aeternae attribuitur actus providentiae; sicut et omnis effectus demonstrationis principiis indemonstrabilibus attribuitur" (*De verit.,* q. 5, a. 1 ad 6).

Thomasio (1655-1728) rejeita a doutrina acerca da *lei eterna,* comparando-a a opinião dos pagãos acerca de *matéria eterna. Slahl* diz que a *lei eterna,* não existe, porque seria uma restrição da *liberdade de* Deus nos seus atos *transeuntes*. — Mas ambos erram. Erra *Thomasio*; porque, devendo a lei estar na razão e na vontade do superior anteriormente a sua aplicação, é evidente que a lei, pela qual Deus governa o mundo, deve ter existido, desde a eternidade, na sua razão e vontade infinita. Erra *Stahl*; porque, sendo a lei *eterna* destinada para o governo das criaturas, que Deus, desde a eternidade, conhece como existentes no tempo, em virtude do *livre* decreto de criação, não se percebe como essa lei possa restringir a *liberdade* de Deus nos seus atos *transeuntes*.

Objetam: a *promulgação* é *essencial* a toda a lei, e por isso, a *lei eterna*, não sendo *promulgada*, não é verdadeira lei.

Resposta. A *promulgação* da lei pode considerar-se no seu *princípio*, que é o superior, e no seu *termo*, que é constituído pelos súditos. Considerada no seu *princípio*, a *promulgação* é necessária, enquanto ela é um decreto que fixa irrevogavelmente o ato da razão e da vontade do legislador. Considerada no seu *termo*, a *promulgação* não é *necessária* para a *essência* da lei, mas só para o *efeito* da própria lei, que é a *obrigação*. Ora, a lei *eterna* tem a *promulgação*, considerada no seu *princípio*; porque em Deus existe, desde a eternidade, o decreto imutável de *promulgar* no tempo o ato eterno da sua vontade, ao qual devem sujeitar-se as criaturas.

1 Os ditames, pois, da lei *eterna*, que se referem às nossas operações, enquanto são conhecidos pela razão, constituem a *lei natural*. Por isso, a nossa razão, assim como, enquanto é *teórica*, conhece, pela sua própria luz, os primeiros princípios especulativos e deles deduz as conclusões, assim também, enquanto é *prática*, conhece os primeiros princípios da honestidade, e por eles conhece o bem que deve fazer e o mal que deve evitar.

Sendo a *lei natural* uma participação da *lei eterna,* é impossível que o ato, que repugna a reta razão, não seja uma transgressão da lei divina. — É, pois, absurda a divisão do *pecado* em *teológico* (que é a transgressão moral da lei divina) e *filosófico* (que seria um ato exclusivamente contrário à reta razão). O pecado *filosófico* é também *teológico*; e esta identidade é atestada pela própria consciência, a qual receia o castigo de um poder superior, quando comete uma falta contrária a reta razão. Veja-se a *Sum. Th.,* 1-2, q. 91, a. 2; q. 94.

87. Objeto da lei natural. — O *objeto* da lei *natural* é constituído por todas as verdades *práticas*, conhecidas pela luz natural da razão. — Essas verdades reduzem-se a três categorias: umas exprimem os *primeiros princípios morais*, e são imediatamente evidentes para todos; outras são consequências *imediatas* desses primeiros princípios, e conhecem-se por uma simples reflexão; outras são consequências *remotas* dos primeiros princípios, e só se conhecem pelo raciocínio. — As verdades das duas primeiras categorias são o objeto *primário* da lei *natural*; as da terceira categoria constituem o objeto *secundário*.[1]

88. A lei natural existe.

a) Deus, para governar e dirigir todas as criaturas para o fim *último*, deve aplicar a cada delas a sua lei *eterna*; pois não lia governo sem a aplicação das leis respectivas. Essa aplicação da lei *eterna* deve ser proporcionada a natureza das criaturas; e por isso, se essa lei às criaturas irracionais é aplicada, enquanto recebem uma inclinação necessária para o seu fim, às criaturas *racionais* deve ser aplicada, enquanto a conhecem pela luz natural da sua razão. Ora, a lei *eterna*, enquanto se manifesta às criaturas na luz natural da razão, constitui a lei *natural*. Logo, a lei *natural* existe.

b) A consciência íntima atesta — que o homem, pela luz natural da sua razão, não só conhece a distinção entre o bem e o mal moral, mas se sente obrigado a obedecer, queira ou não, a uma lei superior, que manda alguns atos honestos e proíbe outros não-honestos, — e que, se obedece a essa autoridade, experimenta paz e sossego de espírito, e, se a despreza, prova a censura do remorso e o medo de castigo. Ora, essa lei superior ao homem, que manda a prática do bem e a fuga do mal, e que se conhece pela luz da razão é a *lei natural*. Logo, a lei *natural* existe.

c) Todos os povos, em todos os tempos, admitiram a existência da *lei natural*, como um reflexo e manifestação da *lei eterna*; pois conheciam, pela luz natural da razão, que estavam obrigados a praticar alguns atos, e a evitar outros, sob pena de incorrer na inimizade e nos castigos do Ser supremo, — conhecimento, que se traduziu no empenho de aplacar, sobre tudo por meio do sacrifício, a Divindade irritada. Esse consenso

1 É, pois, evidente que a lei *eterna,* — enquanto se *reflete* na *criatura racional,* tem a mesma extensão que a lei *natural,* — mas, enquanto se considera em si mesma, isto é, enquanto é a regra que dirige todas as criaturas para os seus fins, tem uma extensão maior que a da lei *natural.*

unanime, universal e *constante*, derivou — ou da moção da vontade, — ou da evidência da coisa. Ora, não derivou da moção da vontade; pois a lei *natural* é gravosa e molesta para a vontade. Logo, derivou da evidência da coisa, e por isso, da verdade; porque a evidência *objetiva* é critério de verdade. Logo, a lei *natural* existe.[1]

---

1 A existência da lei *natural* foi admitida por todos os povos, não só cristãos, mas também pagãos. Os mais insuspeitos escritores, antigos e modernos, como *Aristóteles* (*Rhet.*, I, 13), *Sophocles* (*Antig.*, v. 454), *Voltaire* (*La loi naturelle*), *Rousseau* (*L'Emile*, l. V), exprimem a convicção de todos os povos acerca de uma *regra para toda a espécie humana, que é anterior à opinião, e de que tiram a força e a que se reduzem todas as outras regras* (*Rousseau*). Mas ninguém falou da lei natural com maior exatidão e eloquência do que *Cícero*. O grande orador romano diz assim: "Est quidem vera lex recta ratio, naturae congruens, diffusa in omnes, constans, sempiterna, quae vocet ad officium jubendo, vetando a fraude deterreat, quae tamen neque probos frustra jubet aut vetat, nec improbos jubendo aut vetando movet. Huic legi nec abrogari fas est, neque derogari ex hac aliquid licet, neque tota abrogari potest, nec vero aut per senatum, aut per populum solvi hac lege possumus, neque est quaerendus explanator aut interpres eius alius, nec erit alia lex Romae, alia Athenis, alia nunc, alia posthac, sed et *omnes gentes* et *omni tempore* una lex et *sempiterna* et *imutabilis continebit, unusque erit communis quasi magister et imperator omnium* Deus; *ille legis huius inventor, disceptator, lator*, cui qui non parebit, ipse se fugiet, ac naturam hominis aspernatus hoc ipso luet *maximas poenas*, etiam si cetera supplicia quae putantur effugerit" (*Frag. de Rep.*, 1. III).

Os *ateus* (*práticos*), os *materialistas*, os *panteístas*, os *nacionalistas*, os *fatalistas*, os *positivistas*, e outros infelizes da mesma raça, negam a existência da lei *natural*, e atribuem os ditames de *moralidade*, que a razão manifesta a cada um, a *educação*, ou aos *enganos* dos sacerdotes, ou às *astúcias* dos legisladores. — Mas essas opiniões são absurdas. A *educação*, os *enganos* dos sacerdotes, as *astúcias* dos legisladores, são causas *particulares* e *diversas*, conforme a diversidade dos povos, e por isso, incapazes de produzir os ditames *universais* e *constantes* da lei *natural*; aliás o efeito seria superior à causa. Um efeito *universal* e *constante* só pode derivar de uma causa *universal* e *constante*, como é a *natureza humana*, que é sempre uma e a mesma em todos os homens.

*

Como o efeito próprio da lei é a *obrigação*, é claro que a *obrigação*, que a lei *natural* impõe, deriva de Deus; porque Deus é o autor da lei *natural*. Essa *obrigação* deriva do *direito* que Deus tem sobre as criaturas, — *direito*, a que, por parte das criaturas, corresponde a devida obediência.

Alguns escritores desvirtuam a natureza e a origem da *obrigação*, que pesa sobre a nossa consciência e a que devemos sujeitar o nosso livre-arbítrio. Limitamo-nos a citar as opiniões de *Thomasio*, de *Kant*, de *Spencer*.

a) *Thomasio*, ensinando que os ditames da *lei natural* não são *preceitos* mas *conselhos*, não reconhece verdadeira *obrigação*, imposta por essa lei.

Essa opinião é falsa. A consciência da humanidade pensa que os ditames da lei *natural* são verdadeiros *preceitos* e não meros *conselhos*. Porquanto, cada um de nós sente o *dever* de obedecer a esses ditames, ao qual não pode nem deve subtrair-se. Ora, o *dever* corresponde necessariamente a um *preceito*, e não a um simples *conselho*.

b) *Kant* desvirtuou a idéia da *obrigação*, imposta pela lei *natural*, inventando a sua teoria acerca da *autonomia* da razão. O filósofo alemão admite que existe uma lei *moral* universal, dotada de verdadeira força de *obrigar* os homens, mas nega que essa lei seja participação e reflexo de uma lei superior. Para ele, a lei *moral* ou *natural* consiste no *ditame meramente formal* e *absoluto da razão prática*. A razão *prática é autônoma ou homotética*, e a sua dignidade consiste em não estar sujeita senão a lei, que ela prescreveu a si mesma. Essa lei, pelo fato de emanar da razão, merece toda a veneração. A forma absoluta, porque a lei emana da razão prática, é e diz-se *imperativo categórico*.

O sistema de *Kant* deve rejeitar-se pelas seguintes razões:

a) *Baseia-se num falso fundamento*. Porquanto *Kant* supõe que o *homem, enquanto ente racional e livre, é o fim de si próprio*, não só *relativamente* aos outros seres, mas *absolutamente*. Ora, esse suposto é absurdo; porque o fim *último* do homem, como provamos, é Deus.

b) *É absurdo na sua essência*. A essência desse sistema consiste na *autonomia* ou *independência* da *razão humana*. Ora, essa autonomia repugna. Na verdade, ninguém pode prescrever uma lei a si próprio; porque a lei supõe o súdito e o superior, e ninguém é súdito de si mesmo. Ora, se a *obrigação* da lei natural derivasse da nossa razão, o homem legislaria a si mesmo. — Além disso, se a lei *natural* derivasse da nossa razão, esta faculdade teria estabelecido a ordem *moral*; porque a ordem *moral* funda-se na lei *natural*. Ora, a ordem *moral*, ou a *moralidade*, funda-se, *remotamente*, no próprio Deus, como princípio e fim de todas as coisas. — Há mais, a consciência atesta que a nossa razão *descobre* a lei *natural*, mas não a *forma*; porque essa lei manifesta-se a nós como promulgada por uma autoridade superior, â qual o homem não pode desobedecer, sob pena de expiar a sua transgressão. — Finalmente, a nossa razão, sendo falível e mutável, pode e deve ser dirigida para a consecução do seu fim. Ora, um ente, que precisa de direção, não pode dirigir-se a si mesmo, mas deve ser dirigido por outro ente, que, em última análise, seja infinitamente santo e perfeito.

c) *Encerra muitas contradições*. Na verdade, *Kant* admite que a razão humana é *absoluta* e ilimitada, porque o seu ditame merece *por si* uma veneração ilimitada e absoluta, e admite que ela (a razão humana) é limitada e relativa, porque é criada e por isso, derivada e contingente. — Além disso, segundo *Kant*, a razão humana, ou vontade racional é nomotética ou autônoma e, ao mesmo tempo, é *súbdita* e, muitas vezes, *rebelde*.

d) *Leva ao panteísmo*. Na verdade, uma razão independente é só própria do Ente absoluto e necessário, que é Deus. (Veja-se o que dissemos acerca do *imperativo categórico* de *Kant* no cap. III).

b) *Herbert Spencer* explica, pela sua teoria da *evolução*, a origem e a natureza da *obrigação*, que todos sentimos na nossa consciência. O escritor inglês começa por dizer que há um dúplice gênero de *sanções*, que limitam a nossa atividade: umas *intrínsecas*,

89. Propriedades da lei natural. — As principais *propriedades* da lei *natural* são a *universalidade* e a *imutabilidade*.

a) A lei natural é universal. — A lei *natural* será *universal*, se os seus mais gerais preceitos não poderem ser ignorados, nem *invencivelmente*, pelos homens dotados do uso perfeito da razão. Ora, os mais gerais preceitos da lei *natural* não podem ser ignorados, nem *invencivelmente*, pelos homens no uso perfeito da razão; não só porque ou são imediatamente evidentes, ou facilmente se deduzem dos primeiros princípios, mas também porque Deus não alcançaria o seu escopo de guiar, pela lei *natural*, os homens para o seu fim, se a mesma lei não fosse por eles conhecida, pelo menos enquanto aos preceitos mais gerais. Logo, a lei *natural* é *universal*.[1]

---

outras *extrínsecas*. As *intrínsecas* são os vários efeitos maus que acompanham os nossos atos, como são as *dores*, os *danos*, etc. As *extrínsecas* são constituídas pelo medo dos *companheiros*, dos *príncipes*, etc. A essas sanções começou gradualmente a ligar-se a idéia de *coação* ou *obrigação*; de modo que, o homem sente a obrigação de evitar um ato, enquanto este ato produz dor ou incômodo. A idéia de *coação* ou *obrigação*, pela *evolução*, diminuirá pouco a pouco, até desaparecer completamente. Depois desse desaparecimento total, o homem operará exclusivamente pelo *prazer*, que acompanha sempre o bem próprio e o comum.

Essa teoria deve rejeitar-se pelas seguintes razões:

a) Supõe que o homem é a *evolução* de uma espécie inferior, e por isso, nega a distinção essencial entre o homem e o animal, e rejeita a *espiritualidade* e a *liberdade* da nossa alma. Ora, tudo isso, como vimos, é absurdo.

b) Longe de explicar a *obrigação*, nega-a e destrói-a; porque ninguém dirá que um homem se guia pelo sentimento da *obrigação*, quando opera pelo *medo* das penas temporais.

c) A *obrigação*, no sistema de *Spencer*, não tem nenhuma força ou eficácia. A *obrigação* supõe duas vontades não só distintas, mas também subordinadas, de modo que uma imponha a *obrigação* e a outra a execute. Ora, no sistema de *Spencer*, o homem não tem superior, e por isso, não pode estar sujeito. (Veja-se o que escrevemos contra *Spencer* no cap. III).

1 A *universalidade* da lei *natural* diz respeito à sua *promulgação*. — Para essa promulgação são necessárias e bastam, da parte do legislador, as seguintes condições: — 1º) que os *universalíssimos* princípios da lei, que constituem os preceitos da *primeira* categoria (como é este: *deve fazer-se o bem*, etc.) e encerram virtualmente toda a lei, não possam de *modo algum* ser *ignorados* por quem tem o uso da razão desenvolvido; — 2º) que o homem seja dotado de tal faculdade de raciocínio, que possa, com facilidade e sem esforço, deduzir dos princípios gerais as conclusões práticas, absolutamente necessárias para a reta disposição da vida.

b) A lei natural é imutável. — A lei *natural* é *imutável* não só *intrínseca*, mas também *extrinsecamente*. — É imutável *intrinsecamente*, isto é, em relação ao seu *objeto*; porque ela prescreve o que é conforme com a natureza *racional* do homem, e proíbe o que lhe é contrário. Ora, a natureza do homem é *imutável*. — É imutável *extrinsecamente*, isto é, em relação ao *legislador*, que é Deus; porque a Vontade de Deus, sendo infinitamente santa e justa, não pode deixar de prescrever sempre o bem e de proibir sempre o mal.[1]

Essas duas condições são necessárias e suficientes; porque não é preciso que todos os homens possam deduzir, com a mesma facilidade, dos primeiros princípios de moralidade as mais remotas e complexas conclusões, — o que seria contrário à natural desigualdade dos homens. Ora, é certo que todos os homens, que têm o uso perfeito ou desenvolvido da razão, não podem ignorar os primeiros preceitos da lei moral, como também não podem ter uma ignorância *invencível* dos preceitos, que imediata e facilmente se deduzem dos primeiros princípios (como são os preceitos do *decálogo*); embora muitos homens possam ter uma ignorância *invencível* dos preceitos da terceira categoria (como é a malícia do *duelo*), porque a dedução dessas conclusões exige uma consideração mais sutil e depende, em grande parte, das circunstâncias das coisas e das pessoas.

Os *tradicionalistas* rigorosos combatem a nossa conclusão, dizendo que a razão humana, abandonada às suas forças, não pode conhecer nenhuma verdade da ordem metafísica e moral. — Não insistimos na refutação dessa opinião, cuja falsidade foi demonstrada também na *Antropologia*. — Os exemplos de povos, que teriam ignorado os preceitos morais da segunda categoria (que constituem o *decálogo*), nada provam contra a nossa tese. Esses preceitos não eram ignorados na sua substância, mas eram falsamente aplicados aos casos particulares, e essa falsa aplicação dependia da corrupção dos costumes. E, ainda que se admitisse uma ignorância total, ela era *vencível*; e por isso, é sempre verdade que o homem não pode ter uma ignorância *invencível* dos preceitos da segunda categoria.

1 Para a solução das dificuldades, que se fazem contra a *imutabilidade* da lei *natural*, deve atender-se às seguintes considerações:

1ª) À lei *natural* podem acrescentar-se muitas coisas pela lei *positiva*, divina ou humana. Porquanto esta adição, deixando intacta a essência da lei natural, não a muda *intrinsecamente*, mas só a determina, explica, etc.

2ª) Quando o *objeto* da lei muda, deixa de ser objeto da mesma lei, mas esta fica intacta e não muda. Assim Deus, quando mandou a Abrahão que imolasse seu filho Isaac, não alterou o *quinto* mandamento do decálogo, mas fez com que a imolação de Isaac não fosse compreendida no *objeto* desse mandamento, que, proibindo a morte *injusta* do próximo, não podia proibir a morte de Isaac, que era *justa*, porque foi preceituada por Deus, Senhor da vida e da morte de todas as criaturas.

À *imutabilidade* da lei *natural* são contrárias — a opinião dos sequazes do *positivismo*, que admitem a Moral *variável* e *relativa*, — e a teoria de *Pufendorf*, que

90. Primeiro princípio da lei natural. — O primeiro princípio da lei *natural*, de que derivam e a que se reduzem todos os preceitos morais, é o seguinte: *pratica o bem e evita o mal*. — Na verdade, o primeiro princípio da lei *natural* deve ter os seguintes requisitos: — deve ser *imediatamente* evidente; — deve ser *universalíssimo*, contendo virtual mente todos os preceitos da lei natural; — deve ser *supremo*, exprimindo a razão última e comum de todos os preceitos. Ora, o princípio apontado satisfaz a estes requisitos; porque — é *imediatamente* evidente; — é *universalíssimo*, pois todos os preceitos têm por objeto o que é intrinsecamente bom ou mau; — é *supremo*, pois a razão última, pela qual nos são impostos os preceitos naturais, encontra-se na intrínseca bondade ou malícia das coisas preceituadas ou proibidas.[1]

91. Sanção da lei natural. — *Sanção* da lei *natural* é a soma dos prêmios e dos castigos, que Deus estabeleceu para os que observam ou violam a lei *natural*. — A *sanção* é *suficiente* ou *insuficiente*. É *suficiente*, se é proporcionada ao mérito ou ao demérito, e se tem força para levar a vontade à prática do bem e a fuga do mal. É *insuficiente*, no caso contrário.[2]

---

coloca na vontade divina o fundamento da *moralidade*, embora confesse que a lei *natural*, uma vez livremente estabelecida, dura imutável. — Essas teorias também foram refutadas no cap. III deste tratado.

1 O *bem*, que o primeiro princípio da lei *natural* manda praticar, não é *todo* o bem, mas é o bem *necessário*, é o bem cuja omissão é positivamente pecaminosa; pois há muitas coisas boas, que não são *preceituadas*, mas simplesmente *aconselhadas*.

O primeiro princípio da lei *natural* é o complemento do outro princípio, que se chama *norma* ou *regra da moralidade*; porque a *norma da moralidade* serve para extremar e distinguir o bem do mal, e o primeiro princípio da lei *natural* manda que se pratique o bem, que foi indicado pela *norma* da moralidade e que se refere *necessariamente* ao nosso fim último. Como se vê, a *norma da moralidade* tem mais extensão do que o primeiro princípio da lei *natural*; pois esse princípio só abrange o bem *preceituado*, e a *norma* da *moralidade* abrange tudo o que é bem moral, quer *preceituado*, quer não.

Os filósofos têm apresentado varias e diversas opiniões acerca do primeiro princípio da lei *natural*, conforme a diversidade dos seus sistemas acerca do *fundamento da moralidade*. As principais destas opiniões foram expostas, quando tratámos da *norma* ou *regra da moralidade*, com a qual identificaram o primeiro princípio da lei *natural*.

2 A *sanção* é *ativa* ou *passiva*. A sanção *ativa* é o decreto pelo qual o legislador estabelece prêmios para os que observarem a lei, e castigos para os que a violarem. A sanção *passiva* é constituída por esses mesmos prêmios ou castigos. — Aqui tratamos da sanção *passiva*, que supõe necessariamente a sanção *ativa*.

92. A lei natural deve ter uma sanção. — Deus é um legislador infinitamente *sábio*, *justo* e *santo*. Ora, Deus não teria estes atributos, se não tivesse estabelecido uma sanção para a lei *natural*. Não seria *sábio*; porque um legislador *sábio* deve providenciar pelo cumprimento da lei, e não há providência mais eficaz que a *sanção*; — não seria, *justo*; pois a *justiça* exige que ao mérito se dê o prêmio e ao demérito o castigo; — não seria *santo*; pois repugna a *santidade* que o destino do homem bom seja igual ao destino do malvado. Logo, a lei *natural* deve ter uma *sanção*.[1]

93. A lei natural tem nesta vida uma sanção insuficiente.

a) Tem nesta vida uma sanção. — Na verdade, a obediência a lei natural recebe a sua recompensa na paz da consciência, na saúde do corpo, na estima dos homens, nos bens sociais, etc., — como, pelo contrário, a sua transgressão recebe o seu castigo no remorso, nas doenças, no desprezo dos homens, nas penas, que lhe inflige a sociedade, etc.[2]

Alguns autores pretendem que a *sanção*, para ser *justa*, deve *garantir* sempre a observância da lei. — Essa pretensão não é razoável; porque não se harmoniza nem com a liberdade *física* dos súditos, que a lei deixa sempre intacta, nem com os fatos, que mostram que a *sanção* não garante sempre a observância da lei. Para que, pois, a *sanção* seja justa, não é preciso que ela garanta sempre a observância da lei, mas basta que seja por si suficiente para garantir essa observância, de modo que o motivo, que ela apresenta em favor da observância da lei, seja por si superior aos motivos, que podem levar a sua violação.

1 Nada mais razoável do que a *sanção* da lei *natural*. Deus promulgou a lei *natural*, para que o homem, seguindo-a, alcançasse o bem. Se, pois, o homem seguir a lei, encontrará o bem, e esse terá razão de *prêmio*; e, se a não seguir, encontrará o mal, e este será *castigo* (*C. Gent.*, 1. III, c. 140).

Todavia alguns negam a *sanção* da lei *natural*; porque, dizem, os nossos pecados não ofendem a Deus, e porque repugna que a Bondade de Deus se vingue e se deleite dos tormentos dos pecadores. — Mas estas razões nada provam. — Não prova a primeira; porque o pecador, embora não tire a Deus nenhuma perfeição e não lhe possa causar um mal intrínseco, contudo, *quanto depende de si*, despreza a Deus, tira-lhe a glória *extrínseca*, e por isso, deve ser punido. — Não prova a segunda; porque não é o desejo da vingança ou o sentimento da crueldade, mas é o próprio amor da justiça, da santidade e da bondade, que leva Deus a punir os pecadores, porque o castigo não só conserva e promove, mas também completa e restabelece, como dissemos, a ordem moral, violada pelo pecado. Por isso, é a própria Bondade de Deus que exige a sanção da lei *natural*.

2 As principais sanções da lei *natural* na vida *presente* são quatro, a saber: a sanção da *consciência*, a sanção *natural*, a sanção *social*, a sanção da *opinião pública*. — A

b) Esta sanção é insuficiente. — Na verdade, a experiência atesta que as recompensas não são sempre proporcionadas aos méritos e os castigos não são sempre proporcionados aos deméritos, e que essas recompensas e esses castigos não têm força suficiente para conter no seu dever a nossa vontade, assaltada por tantas e tão perigosas tentações.[1]

94. A lei natural deve ter uma sanção suficiente na vida futura. — A lei *natural* deve ter uma sanção *suficiente*; porque Deus, exigindo a fiel observância da sua lei, deve ter garantido essa observância por um meio conveniente e eficaz, e esse meio só pode consistir numa sanção *suficiente*. Ora, essa sanção *suficiente* não existe, como provamos,

---

sanção da *consciência* compreende as alegrias e as aflições da consciência. Depois de um ato moralmente bom, o homem sente ordinariamente uma inefável satisfação e alegria da alma, superior a todas as satisfações dos sentidos e alegrias do mundo. Depois de um ato moralmente mau, o homem prova, pelo contrário, uma tristeza humilhante, um sentimento vivíssimo da sua queda, — tristeza e sentimento, que constituem o *remorso*. — A sanção *natural* consiste na saúde, que é uma consequência ordinária da virtude, e nas doenças, que em regra derivam de uma vida desordenada. — A sanção *social* abrange as recompensas e os castigos, que a sociedade estabelece para os que praticam o bem ou o mal. — A sanção da *opinião pública* consiste na estima ou desestima, que os homens geralmente tributam a virtude ou ao vício.

1 A sanção da lei *natural* na vida presente é insuficiente. Na verdade, a sanção, para ser justa, deve ser principalmente *universal* (isto é, não deve deixar nenhum ato virtuoso sem prêmio, e nenhum ato vicioso sem castigo) e *proporcionada* (isto é, o prêmio e o castigo devem ser proporcionados ao mérito ou ao demérito do agente). Ora, a sanção da lei *natural*, na vida presente, não é nem *universal* nem *proporcionada*.

a) Não é *universal*. Porquanto, há muitos atos bons, que, sobre a terra, não recebem prêmio, e muitos atos maus que não recebem castigo. Na verdade, a sanção *natural* não se verifica sempre, porque há pessoas boas muito doentes, e pessoas más cheias de saúde; — a sanção *social* não se aplica a todos os casos, pois a sociedade não se importa com as virtudes nem com os vícios particulares, não castiga todos os réus, e muitas vezes condena os inocentes; — a sanção da *opinião pública* não se estende a todas as virtudes nem a todos os vícios, é indulgente para com o vício elegante, aprova muitos erros morais, condena a pobreza como vício, etc.

b) Não é *proporcionada*. Com efeito, a sanção da *consciência*, embora seja *universal*, não corresponde sempre ao grau da bondade ou da malícia; assim uma consciência virtuosa e delicada sofre as vezes, por uma leve imperfeição, mais do que uma consciência, habituada no vício, pelos crimes mais graves e hediondos; — como também, não são proporcionadas a sanção *natural*, a sanção *social* e a sanção da *opinião pública*; porque, como vimos, nem a *natureza*, nem a *sociedade*, nem a *opinião pública*, distribuem os prêmios e os castigos em conformidade com os méritos e com os deméritos.

na vida presente. Logo, deve existir na vida futura. Logo, a lei *natural* deve ter uma sanção suficiente na vida futura.[1]

95. A sanção da lei natural, na vida futura, consiste na posse eterna ou na perda eterna da felicidade.

a) Consiste na posse ou na perda da felicidade. — Deus criou os homens para a felicidade, e quer que a consigam pela observância da lei natural. Ora, a observância da lei é uma condição indispensável para a consecução da felicidade; pois Deus não pode premiar, indistintamente, os bons e os maus. Logo, os homens, observando a lei de Deus, conseguem a felicidade, e, transgredindo a lei, perdem-na. Logo, a sanção da lei *natural*, na vida futura, consiste na posse ou na perda da felicidade.[2]

---

1 Essa tese é uma consequência lógica das proposições antecedentes. Deus, promulgando a lei *natural*, deve ter estabelecido uma sanção *suficiente* ou *perfeita*. Essa sanção *suficiente* ou *perfeita* não se encontra na vida presente. Logo, deve encontrar-se na vida futura. — É essa uma verdade admitida por todos os que têm feito bom uso da razão; e os próprios incrédulos e racionalistas, como *Rousseau*, *Cousin*, deduziram da sanção *insuficiente* ou *imperfeita*, que a lei *natural* tem nesta vida a existência de uma vida futura e por isso, a imortalidade da alma humana. — Donde se vê que a imortalidade da alma e a existência de Deus são verdades não só metafísica, mas também moralmente necessárias.

Os *positivistas* dizem que a lei *natural* tem uma sanção suficiente sobre a terra, e que essa sanção consiste nos prazeres e nas vantagens, que derivam de uma conduta sábia e virtuosa, e nas satisfações íntimas e puras, que acompanham a prática do bem.

A resposta a essa dificuldade está dada. Os prazeres e as vantagens não estão sempre em proporção com o mérito, e muitas vezes as aflições e as perdas aumentam com o aumento da virtude. A satisfação da alma (que, na escola *positivista,* é muito superficial e ilusória, pois não passa de um sentimento *hereditário*), não é recompensa suficiente para sacrifícios heroicos; assim como o remorso não é castigo adequado para os criminosos, pois o remorso diminui com o aumento do vício. — É preciso, pois, procurar a sanção suficiente da lei *natural* na vida futura, onde a felicidade se uma necessária e adequadamente com a virtude, e a infelicidade com o vício. Os *positivistas* ou admitem essa conclusão, ou destroem o próprio fundamento de toda a ordem moral.

2 O fim *último* do homem é a felicidade perfeita na vida futura. A vida presente é um caminho. As ações moralmente boas são outros tantos passos, porque nos aproximamos da felicidade; como, pelo contrário, as ações moralmente más são outros tantos passos, porque nos afastamos da mesma felicidade; pois, consistindo a felicidade perfeita na posse do Sumo Bem, repugna que o Sumo Bem se consiga por meio do mal moral, visto que os meios devem ser proporcionados ao fim. Por

b) A posse ou a perda da felicidade é eterna. — Deve ser *eterna* a *posse* da felicidade; pois a felicidade, que é o fim último do homem; é a *perfeita*, e a felicidade não é perfeita, se não é *eterna*. — Deve ser *eterna* a sua *perda*; porque, não podendo o homem merecer depois da morte, a perda do fim *último* é definitiva e eternamente irremediável.[1]

---

isso, acabando o caminho com a morte, os que percorreram o caminho que leva para a felicidade, devem necessariamente consegui-la, e os que dela se afastaram, não a conseguem. Ora, a posse e a perda da felicidade, que são consequências das obras, têm razão de *prêmio* ou de *castigo*. Logo, a sanção da lei *natural,* na vida futura, consiste na posse ou na perda da felicidade.

Todavia, isso não basta para a justa e completa sanção da lei *natural.*

Como os que conseguem o seu último fim, não são iguais nos méritos e nas virtudes, mas um é mais perfeito do que outro, é necessário dizer que, embora todos os virtuosos consigam o seu fim, contudo nem todos recebem igual prêmio, mas cada um é elevado ao grau de felicidade, que está em harmonia com as suas obras boas. — O mesmo critério deve aplicar-se aos ímpios que morrem no pecado. Esses infelizes não são todos igualmente culpados, mas os crimes de um excedem, em número e gravidade, os crimes de outro, e por isso, devendo a sanção ser *proporcionada,* é justo que o castigo de um seja mais intenso que o do outro. Ora, se o castigo dos ímpios se limitasse apenas à perda do fim *último* ou da felicidade, a sanção não seria *proporcionada.* Logo, é necessário dizer que os ímpios, além da perda do fim *último,* estarão sujeitos a outros castigos positivos, diversos conforme a diversidade das suas culpas. E nada mais natural. O ímpio, pecando, coloca o seu fim *último* não no Criador, mas nas criaturas, e assim despreza a Deus pelo amor desordenado das criaturas. Ora, devendo o castigo ser proporcionado a culpa, é justo que o pecador seja privado da posse de Deus e seja punido pelas criaturas.

Um professor *krausista*, da Espanha, *González Serrano*, diz que a *sanção* da lei, como também a sua observância, consiste na *infinita continuidade da nossa vida.* — Essa opinião é falsa, não só porque se baseia no *panteísmo*, mas também porque a observância da lei pertence a vida presente, e a sanção da lei não consiste na *infinita continuidade* da vida, mas sim nos prêmios ou nos castigos, que se hão de dar em conformidade com as obras.

1 Os incrédulos têm-se sempre levantado furiosamente contra a *eternidade das penas.* — Citemos alguns trechos dos mais famigerados. — *Pezzani* diz que "a teologia, ensinando o dogma da eternidade do enfermo, tem cometido um, crime de lesa humanidade" (*Dieu, l'homme*). — *Larroque* julga que a *eternidade das penas* e "uma horrível blasfêmia, pela qual se desvirtua a justiça de Deus, ao mesmo tempo que se desconhece a sua santidade e bondade" (*Examen critique de la religion chrétienne*, t. I). — *Maury* diz: "A falta de reconciliação de todas as criaturas com Deus, e a eternidade das penas inúteis para os culpados, — eternidade que transforma a justiça e a expiação numa pura vingança, é uma idéia bárbara que o cristianismo

concebeu segundo as falsas noções do judaísmo acerca da justiça divina" (*Encycl. Didot*, art. *Enfer*). — *Strauss* afirma que o dogma da *eternidade das penas* "corrompe o sentimento e repugna a bondade e santidade de Deus". — Do mesmo modo se exprimem *Reynaud* (*Terre et Ciel*), *Leroux* (*De l'Umanité*), *Callet* (*L'Enfer*), *Franch* (*Dict. philos.*, art. *Penalité*), *Ahrens* (*Cours de droit*).

Como se vê, os incrédulos atribuem ao Cristianismo a invenção do dogma da *eternidade das penas*, e dizem que este dogma é contrário à razão e aos atributos de Deus. Por isso, primeiramente demonstraremos que o dogma da *eternidade das penas* foi sempre admitido por todos os povos e não repugna a razão, e depois resolveremos as objeções, sobretudo as que se baseiam nos atributos de Deus.

A) A eternidade das penas foi sempre admitida por todos os povos. — Os historiadores, os poetas, os filósofos atestam que não houve povo algum, antigo ou moderno, que não admitisse o dogma da eternidade das penas. Em relação aos *caldeus, persas, assírios, egípcios*, temos a autoridade de *Tácito* e de *Deodoro Siculo*. Em relação aos *índios, celtas, gauleses*, e outros povos antigos, temos o testemunho de *Stacio*, de *Strabão*, de *Valerio Máximo*. — Homero descreve os suplícios de *Tantalo*, de *Theseu*, etc. (*Odyssea*, liv. X-XI). — *Virgílio* traduz a crença religiosa do seu tempo nestas tremendas expressões: "*sedet, aeternumque sedebiti nfelix Theseus*" (*Eneid.*, VI, 618), "*rostroque immmanis vultur obunco imortale jecur tondens... nec fibris requies datur ulla renatis*" (VI, 597). — O próprio *Lucrécio*, embora materialista, não deixa de atestar a convicção dos povos na eternidade das penas nestas palavras: "*Aeternas quoniam poenas in morte timendum est*" (*De nat. rerum*). — *Ovidio* fala de um caminho sombrio, silencioso, que leva ao Inferno (*Metamorph.*, liv. IV). — *Platão* é o mais explícito: "Os que morrem culpados de grandes crimes, de crimes irremediáveis, como o sacrilégio e o assassínio, julgados pelo destino, são encerrados no Tártaro, d'onde *nunca* hão de sair" (*Phedon*, 113). — Citados estes testemunhos, raciocinamos assim: essa crença, firme, universal e constante num dogma, que não só não lisonjeia os interesses e as paixões, mas é contrário a todos os interesses e paixões, só pode derivar — ou de uma revelação primitiva, feita ao homem por Deus, — ou de uma dedução facílima da nossa razão, a qual, sendo especificamente igual em todos os homens, descobre a mesma verdade com a mesma certeza. Num e noutro caso, a crença na eternidade das penas é uma verdade; porque Deus não se engana e não engana, e porque uma afirmação certa, universal, constante, contrária às paixões, só pode derivar da evidência *objetiva*, que é critério de verdade.

B) O dogma da eternidade das penas é conforme aos ditames da razão. — O dogma da *eternidade* das penas será conforme aos ditames da razão, se as *penas eternas* forem justas e necessárias. Ora, são justas e necessárias.

a) As *penas eternas* são *justas*. Uma pena, para que seja *justa*, deve ser proporcionada ao crime. Ora, a pena *eterna* é proporcionada ao pecado. Na verdade, uma ofensa é mais ou menos grave, conforme a distância que existe entre o ofensor e a pessoa ofendida. Ora, entre o pecador e Deus existe uma distância infinita; porque Deus é a majestade infinita e o pecador é um ente finito, e a distância entre o infinito e o finito é infinita. Logo, o pecado contém uma gravidade ou malícia infinita.

Logo, as penas, que o pecador merece, devem ser infinitas. Ora, as penas, que se infligem ao pecador, não podem ser infinitas na *intensidade*; porque nenhuma coisa criada, como é a pena, pode ser *intensivamente* infinita. Logo, devem ser infinitas na *duração*, isto é, devem ser *eternas*. — Os adversários poderiam responder que a privação da posse de Deus, embora *temporal*, é uma pena infinita; porque Deus é um bem infinito. Mas essa resposta seria inútil. Porquanto, a privação *temporal* da posse de Deus, se é uma pena infinita em relação ao *objeto*, que se perde e que é Deus, não é uma pena infinita em relação ao *sujeito*, a que se inflige; porque a criatura, não compreendendo o Bem infinito, não pode conceber uma pena infinita, se for privada da posse d'Ele.

b) As penas *eternas* são *necessárias*. Uma *pena* será *necessária*, se for a única sanção *suficiente* da lei. Ora, só uma *pena eterna* pode ser a sanção *suficiente* da lei natural. Na verdade, se considerarmos a natureza do homem inclinada para o mal, a veemência das paixões, os atrativos dos bens sensíveis, as dificuldades da virtude, veremos que penas *passageiras* não são motivo suficiente para conter, sempre e em todas as circunstâncias. os homens na observância da lei. — Essa verdade encontra a confirmação na própria conduta dos ímpios, que, para se abandonarem mais livremente as desordens, procuram convencer-se de que as penas da vida futura hão de acabar e de que as almas dos ímpios serão um dia admitidas à bem-aventurança. *Lucrécio* exprime essa idéia nos seguintes versos (*De nat. rer.*, I. 108).

"... Nam si certum finem esse viderent
Aerumuarum homines, aliqua ratione valerent
Religionibus atque minis obsistere vatum.
Nunc ratio nulla est restandi, nulla facultas,
Aeternas quoniam *poenas* in morte timendum est".

C) Examinemos as principais objeções dos incrédulos.

a) Dizem: um juiz justo não dá um castigo não proporcionado a culpa. Ora, a pena *eterna* não é proporcionada ao pecado, que é uma coisa *temporal*, e por vezes *momentânea*. Logo, Deus, sendo um juiz infinitamente justo, não dá, nem pode dar uma *pena eterna*.

Resposta. A proposição *menor* do silogismo é falsa. Com efeito, a gravidade da culpa mede-se — não pela sua *duração*, aliás os maiores crimes deveriam ter um castigo de poucos momentos, porque, em geral, cometem-se no espaço de poucos momentos, — mas pela *distância*, que existe entre a pessoa ofendida e o ofensor, assim um insulto feito ao rei tem mais gravidade que um insulto feito a um igual. Por isso, tendo o pecado uma malícia infinita, deve ser punido com uma pena infinita.

b) Insistem: o fim do *castigo* é a emenda do culpado. Ora, a pena *eterna* não emenda o culpado. Logo, a pena *eterna* não existe.

Resposta. O *castigo* tem dois fins: um *principal* e outro *secundário*. O *principal* consiste em reparar a ordem moral, violada pela culpa: daí o castigo *vingativo* ou

expiatório. O *secundário* consiste em afastar o homem da culpa; daí o castigo *medicinal* ou *exemplar*, conforme tem por fim a emenda do culpado, ou a obediência à lei da parte dos outros homens. Ora, a *pena eterna* alcança sempre o seu fim *principal*. Porquanto, se o pecado é uma proclamação *prática* de que a criatura pode desobedecer ao Criador, a pena eterna é uma afirmação *prática* de que a criatura deve estar sujeita ao Criador. Pelo *pecado*, a criatura levanta-se; pelo castigo, abate-se. — A pena *eterna* — não só alcança sempre o fim *principal*, — mas alcança também o fim *secundário*, tanto em relação aos outros, que afasta do pecado, quanto em relação ao próprio pecador, que o medo desse castigo leva a detestar as culpas e a reformar a vida.

c) Continuam: a pena *eterna*, se pode levar ao arrependimento o homem, enquanto esse é vivo, não o leva, depois de morto. Logo, a pena *eterna* não alcança o seu fim, que é a emenda do culpado.

Resposta. O *castigo* deve alcançar sempre o seu fim *principal*, aliás não teria razão de ser, e deve alcançar sempre o seu fim *secundário*, quando o *secundário* é compatível com o *principal*. Mas, quando o fim *secundário* é incompatível com o *principal*, nesse caso, basta que o castigo alcance o seu fim *principal*. Ora, a pena *eterna*, que se inflige ao ímpio, morto no seu pecado, alcança o seu fim *principal*, que é a reparação da ordem moral, embora não alcance um dos seus fins *secundários*, que é a emenda do pecador, porque este é incapaz de emenda.

d) Continuam: o dogma da *eternidade das penas* supõe que o tempo de merecer é exclusivamente a vida presente. Ora, essa suposição é falsa; porque o homem pode, em qualquer tempo da sua existência, praticar o bem, e assim adquirir méritos e alcançar o fim último.

Resposta. Admitimos o *antecedente,* mas negamos o *conseqüente.* Na verdade, a Providência de Deus, sendo infinitamente sabia, devia prescrever um empo determinado, em que os homens pudessem, com os seus atos livres merecer o fim último; aliás os homens teriam, com toda a facilidade e sem receio, cometido o pecado, seguros de que podiam, sempre que quisessem, tornar a amizade de Deus. Ora, a ordem das coisas exige que este tempo determinado seja só a vida presente; não só porque só na vida presente existe propriamente o *homem,* isto é, o composto de alma e de corpo — mas também porque, aliás, os homens desprezariam impunemente a lei de Deus aqui sobre a terra, reservando a sua conversão para a vida futura. Por isso, a própria natureza da *sanção* da lei natural exige que o tempo útil para merecer seja limitado a vida presente.

e) Dizem: o *dogma da eternidade* das penas é contrário a bondade de Deus. Logo, as penas não podem ser *eternas.*

Resposta. Não pode ser contrária a um atributo divino uma coisa, que é exigida por outros atributos; pois, em Deus, os atributos não são *realmente* distintos entre si. Ora, a *eternidade das penas* é exigida pela *Justiça e Sabedoria* de Deus; pois demonstrámos que o castigo eterno é *justo e necessário* para a conservação da ordem moral. Logo, o dogma da *eternidade das penas* não é contrário a *Bondade* de Deus. — E não só não é contrário a *Bondade* divina, mas é exigido por ela. Com efeito, a *Bondade*

96. Lei positiva. — Lei *positiva* é um preceito racional para o bem comum, promulgado *livremente* por quem governa a comunidade e adicionado a lei natural. — A lei *positiva* pode ser *divina* ou *humana*, conforme é promulgada por Deus, ou pelo homem, embora em virtude da autoridade recebida de Deus. — A lei *positivo-humana* subdivide-se em *eclesiástica* ou *civil*, conforme deriva da autoridade eclesiástica ou da autoridade civil.[1]

---

divina consiste em propor meios eficazes para a destruição do pecado-pois o pecado é diametral mente oposto a Bondade divina. Ora, Deus não teria proposto meios eficazes para a destruição do pecado, se, um dia justos e pecadores conseguissem a felicidade eterna, que uns, os justos, alcançaram com tanto trabalho, e outros, os pecadores, rejeitaram com tanto desprezo no tempo da graça e da misericórdia.

f) Replicam: a *eternidade das penas*, longe de tutelar e promover a virtude e a honestidade, é a destruição de toda a virtude e de toda a honestidade; porque uma pessoa, que ama a virtude e a honestidade por causa da recompensa, deixa por isso, de ser virtuosa e honesta.

Resposta, A dificuldade encerra a teoria de *Kant*, seguida por *Krause*, segundo a qual é necessário praticar o bem pelo bem, sem nenhum desejo da recompensa; aliás o ato é vicioso. — Mas essa teoria é falsa. Porquanto, o homem, que segue a virtude e foge do vício em atenção à posse ou a perda eterna do seu fim *último*, não só não se afasta de Deus, mas tende diretamente para Ele; porque o nosso fim *último* não é o homem (como disse *Kant*), mas é o próprio Deus. Por isso, o homem, que ama a Deus, não pode deixar de desejar ardentemente a sua posse. Donde se vê que o amor que temos a Deus, enquanto Ele é o nosso último fim, pode chamar-se *gratuito*; porquanto quem não deseja outra recompensa senão o bem que ele ama, ama *gratuitamente*; pois nada quer fora do bem desejado. Se a prática do bem pelo desejo da recompensa nasce do amor de Deus é claro que essa prática não pode deixar de ser virtuosa e honesta.

1 Em toda a lei devemos distinguir dois elementos: o *material* e o *formal*. O elemento *material* é constituído pelas ações ou omissões, que a lei prescreve; o *formal* é a própria *obrigação*. — A lei *positiva* difere da *natural* em relação a esse dúplice elemento. Difere em relação ao elemento *formal*; porque a *obrigação*, imposta pela lei *natural*, deriva da vontade divina *necessariamente* (embora essa necessidade seja *hipotética*, porque supõe a criação), ao passo que a *obrigação*, imposta pela lei *positiva*, deriva da vontade *livre* do superior. — Difere em relação ao elemento *material*; porque a lei *natural* só proíbe o que é intrinsecamente mau, e só prescreve o bem *indispensável* ou *necessário*, ao passo que a lei *positiva* pode também prescrever coisas, que são indiferentes, ou que, embora honestas, não são contudo *necessárias*. — Destas diferenças fundamentais resultam outras, e são as seguintes: — 1ª) A lei *natural* promulga-se pela luz de razão; a *positiva*, por uma expressão, oral ou escrita, do superior. — 2ª) A lei *natural* é *universal*, e estende-se a todos os homens; a *positiva* é *particular*

97. A lei positivo-divina é necessária. — O homem, para que possa alcançar o último fim, deve conhecer, com toda a certeza, o que deve fazer e o que deve evitar nas várias circunstâncias da sua vida. Ora, a lei *natural*, embora seja *por si* suficiente para dirigir os nossos passos para o último fim, não é suficiente no estado atual da humanidade; porque a luz de razão, a qual nos manifesta a lei natural, é por tal modo escurecida pelos prejuízos e pelas paixões, que não só se acha, quase sempre, perplexa e incerta na aplicação dos princípios dessa lei aos casos particulares e contingentes, mas chega, muitas vezes, a perverter ou desvirtuar os mesmos princípios. Logo, é necessária, além da lei *natural*, uma outra lei *divina*, promulgada por um modo *positivo*, a qual possa dirigir seguramente os homens para o último fim.[1]

98. A lei positivo-humana é necessária. — A lei *positivo-humana* será necessária, se a lei *natural* não for por si mesma suficiente para todos os casos. Ora, a lei *natural* não é suficiente para todos os casos, — não só porque ela é evidente apenas nos mais gerais princípios, e por isso, é necessário que a legítima autoridade deduza as conclusões e as proponha como regras de conduta, — mas também porque não

---

em relação ao tempo, aos lugares, e aos países. — 3ª) A lei *natural* é essencialmente divina, porque deriva de Deus; a *positiva* pode também derivar *imediatamente* do homem, em virtude da autoridade que Deus lhe comunicou.

1 É claro que a necessidade, de que falíamos, é *moral*, e não *absoluta*. A razão humana é *por si* suficiente para ordenar a nossa vida. Mas essa razão não devemos considerá-la *em abstrato*, mas *em concreto*, isto é, como se encontra atualmente nos homens. Considerada *em concreto*, a razão precisa de um auxilio, de um conforto superior; e esse auxilio, longe de deprimir a nossa razão, enobrece-a, porque a preserva do erro. — É claro também que essa necessidade moral se refere a ordem *natural*; porque, na hipótese da elevação do homem a ordem *sobrenatural*, a necessidade de uma lei *positivo-divina*. é absoluta, porque a nossa razão, abandonada a si mesma, não pode, de modo algum, conhecer o que pertence a essa ordem.

Nem se diga que a lei *positivo-divina* pode ser substituída pela lei *positivo-humana*, a qual pode aplicar os princípios da lei *natural* aos casos particulares da nossa vida. Porquanto, o homem não pode alcançar o seu último fim, se não tiver uma perfeita retidão, não só nos atos *externos*, mas também, e sobretudo, nos atos *internos*, e por isso, precisa de uma lei, quo julgue e regule *todos* esses atos. Ora, se a lei *positivo-humana* julga e regula os atos *externos* do homem, não pode julgar e regular os seus atos *internos*, que não aparecem. Logo, é necessária uma lei *positiva*, que julgue e regule *todos* os atos do homem — *externos* e *internos*; e essa lei só podo ser promulgada por Deus. (*Sum. Th.*, 1-2, q. 91, a. 3).

determina muitas coisas, que são necessárias para a comunidade e que não estão contidas nos primeiros princípios da honestidade. Logo, a lei *positivo-humana* é necessária.[1]

99. A lei positivo-humana tem o fundamento na lei natural.

a) A lei *positivo-humana* terá o fundamento na lei *natural*, se aquela derivar desta. Ora, a lei *positivo-humana* derivada *lei natural*; pois a lei *positivo-humana* é apenas uma *conclusão* ou uma *determinação* da lei *natural*. Logo, a lei *positivo-humana* tem o fundamento na lei *natural*.[2]

b) A lei *positivo-humana* terá o seu fundamento na lei *natural*, se o princípio, que nos leva a obedecer à lei *positivo-humana*, pertencer a lei *natural*. Ora, o princípio, que nos leva a obedecer à lei *positivo-humana* e

1 A lei *positivo-humana*, quer seja uma *conclusão* quer seja uma *determinação* da lei *natural*, é necessária. — É necessária enquanto é *conclusão* da lei natural. Na verdade, se a lei *natural* é sempre evidente em relação aos mais gerais princípios, não o é sempre em relação às conclusões. Para evitar, pois, a diversidade das opiniões e a desarmonia da atividade social, é necessário que o superior deduza dos princípios gerais as conclusões, que não são evidentes e que nos mesmos princípios estão *provavelmente* contidas, e as aplique aos súditos, como regras dos seus atos. — É necessária enquanto é *determinação* da lei *natural*. Com efeito, a lei *natural*, se dieta que o crime merece castigo, não determina nem a qualidade do castigo, nem a forma do julgamento, nem outras circunstâncias, que se verificam nos casos concretos e que não se deduzem da própria lei *natural*; como também, se essa dieta que todos os membros da sociedade devem cooperar para o bem comum, não determina o modo, o tempo, o grau dessa cooperação.

2 A lei *positivo-humana* tem o fundamento na lei *natural*, porque aquela é uma *conclusão* ou uma *determinação* desta. — Todavia, a lei *positivo-humana* não é uma conclusão *necessária* da lei *natural*, mas apenas *provável*. — Não é uma conclusão *necessária*. Porquanto, uma conclusão, que deriva *necessariamente* dos princípios da lei *natural*, pertence a própria lei *natural*, e é imposta por esta e não pela lei *positivo-humana*. Assim, quando dizemos: é *necessário evitar o pecado*; *ora, a blasfêmia é pecado*; *logo, é necessário evitar a blasfêmia*, essa conclusão, por ser *necessária*, pertence a lei natural. Se, portanto, o legislador humano promulgar uma lei, que está contida *necessariamente* na lei *natural*, essa lei *positiva* receberá a sua força especialmente da própria lei *natural*. — Mas é uma conclusão apenas *provável*. Porquanto, há muitas conclusões práticas que não estão ou se não vêm *necessariamente* contidas nos princípios gerais da honestidade, e por isso, são apenas *prováveis*. Sendo apenas *prováveis*, não obrigam por si mesmas, e, sendo necessárias ou uteis para a comunidade, é preciso que a legítima autoridade as imponha, e toda a força, de que elas são dotadas, depende da vontade do legislador. — As leis *positivo-humanas*, que são *determinações* da lei *natural*, embora tenham nesta o fundamento, contudo, por não derivarem *necessariamente* dos primeiros princípios da própria lei *natural*, não recebem a força da lei *natural*, mas exclusivamente da legítima autoridade humana.

que é o seguinte: "**Deve obedecer-se às leis justas dos superiores**", pertence a lei *natural*. Logo, a lei *positivo-humana* tem o fundamento na lei *natural*.[1]

100. Requisitos da lei positivo-humana. — A lei *positivo-humana* deve ser *honesta, justa* e *possível*. — Deve ser *honesta*, de modo que não seja contrária a uma outra lei *superior, natural* ou *positiva*. — Deve ser *justa* — em relação ao *fim*, que deve ser o bem da comunidade, — em relação ao *autor*, que deve ser o superior legítimo, — em relação à *forma*, de modo que a divisão dos deveres seja proporcionada às condições de cada indivíduo. — Deve ser *possível*, de modo que não seja demasiadamente difícil ou gravosa.[2]

1 À *obrigação*, pois, que nos é imposta pela lei *positivo-humana*, se *próxima* e *imediatamente* deriva da vontade do homem, *remota* e *mediatamente* deriva da vontade de Deus, que, sendo o Autor da lei *natural*, manda a obediência aos superiores. Por isso, quem transgride as ordens dos superiores, transgride as ordens de Deus.

2 Quando a lei *positivo-humana* é contrária a lei *natural* ou a lei *positivo-divina*, não produz *obrigação* no súdito; porque, derivando toda a obrigação da vontade de Deus, repugna que Deus, pela lei *positivo-humana*, nos obrigue a fazer o que Ele nos proíbe pela lei *natural* ou *positivo-divina*. Nem o súdito pode obedecer a lei *positivo-humana*, quando não é *honesta*; porque devemos antes obedecer a Deus do que aos homens. — Quando a lei *positivo-humana* é *injusta*, porque quem a promulgou não tinha autoridade, podemos e, muitas vezes, devemos observá-la, não porque ela nos obrigue, mas porque a sua transgressão pode produzir males para a sociedade. — Se a lei é *injusta*, o súdito nem pode ser obrigado a expiar a pena estabelecida contra os seus transgressores; pois, nesse caso, também a pena é *injusta*, e não obriga.

A lei *positivo-humana* está sujeita a *mutabilidade*; porque podem variar as circunstâncias, que a determinaram. — A mudança é *total* ou *parcial*. É *total*, quando a lei acaba inteiramente — ou porque expressa ou tacitamente é *ab-rogada* pelo legislador, — ou porque cessa o *fim adequado*, porque foi promulgada, — ou porque foi substituída por um costume *legitimo*, contrário a própria lei. A mudança é *parcial*, quando o seu efeito, que é a *obrigação*, fica suspenso em certos casos, por *derrogação* ou por *dispensa*.

ARTIGO II
Consciência moral, sua divisão e direção

101. Consciência moral. — *Consciência moral* é um juízo da razão *prática*, que, aplicando os princípios da lei moral a um certo e determinado ato, dieta se este é lícito ou ilícito.[1]

102. Divisão da consciência moral. — A consciência *moral* divide-se era *antecedente* e *conseqüente*, — *reta* e *errônea*, — *certa, duvidosa* e *provável*, — *delicada, laxa* e *escrupulosa*.[2]

a) Consciência antecedente e conseqüente. — *Antecedente* é a que se refere a um ato *futuro* e dita que ele se deve praticar ou omitir. — *Conseqüente* é a que se refere a um ato *passado* e dita que ele foi moralmente bom ou mau.[3]

---

1 A aplicação dos princípios gerais aos casos concretos, que é feita pela nossa razão *prática* e constitui a consciência *moral*, forma um silogismo, expresso ou tácito. A premissa *maior* desse silogismo contém um princípio geral da lei, ditando que uma coisa é, ou não, lícita, por exemplo: *a mentira é ilícita*; — a premissa *menor* é um juízo, indicando que um certo e determinado ato está, ou não, compreendido no *sujeito* daquele princípio geral, por exemplo: *essa resposta é mentira*; — a *conclusão* é também um juízo, exprimindo que tal ato é, ou não, lícito, por exemplo: *logo, essa resposta é ilícita*. — Esse último juízo, contido na *conclusão*, é a *consciência*. Por isso, a *consciência moral* não é propriamente uma *faculdade*, como o é a consciência *psicológica*, mas é um ato da razão *prática*, pois consiste na *aplicação* dos princípios morais aos casos particulares. — O nome de *consciência* dá-se também ao *hábito* natural dos princípios morais, embora este tenha o especial nome de *sindéreses* (Cf. *Sum. Th.*, p. I, q. 79, a. 13).

O que deixamos escrito é indicado pela própria palavra — *consciência*, a qual é composta de *ciência* e de *com*; pois que a *consciência* é a *ciência* dos princípios da lei *moral*, comparada *com* algum ato. — Por isso, a *consciência* é regra *próxima* dos nossos atos, e a *lei* é regra *remota*. Com efeito, a lei não pode dirigir os nossos atos, se lhes não for aplicada; ora, essa aplicação faz-se pela *consciência*. Todavia, a consciência não regula os atos humanos senão em virtude da lei; porque a consciência não forma, mas descobre e intima a lei ao homem.

2 A consciência *moral* pode considerar-se — em relação ao próprio ato, a que se deve aplicar a lei, e é *antecedente* ou *conseqüente*; — em relação a verdade *objetiva* do juízo, e é *reta* ou *errônea*; — em relação ao assentimento da razão, e é *certa, duvidosa* ou *provável*, — em relação ao estado *habitual* do espírito, e é *delicada, laxa* ou *escrupulosa*.

3 Aqui tratamos da consciência *antecedente*, pois é esta a regra *próxima* dos nossos atos, e é esta que verdadeiramente merece o nome de *consciência moral*. — Tal divisão da consciência *moral* baseia-se nas diversas funções, que ela exerce. Na verdade, a consciência *atesta, liga* ou *instiga, aprova* ou *censura* (pelo *remorso*). Com efeito, a

b) Consciência reta e errônea. — *Reta* é a que dieta ser lícito ou ilícito um ato, que na verdade é lícito ou ilícito. — *Errônea* é a que dieta ser lícito ou ilícito um ato, que na verdade não é lícito ou ilícito. — O *erro* é *vencível* ou *invencível*, conforme pode ou não pode corrigir-se.[1]

c) Consciência certa, duvidosa e provável. — É *certa*, quando aderimos *firmemente* a verdade, sem receio de errar. — É *duvidosa*, quando não nos decidimos a emitir um juízo; por isso, é mera *privação*. — É *provável*, quando, baseados numa razão *provável*, emitimos um juízo com receio de errar.[2]

---

consciência consiste, como dissemos, na aplicação da ciência ou do conhecimento aos nossos atos. Esta aplicação faz-se por três modos: — ou enquanto conhecemos que praticamos ou deixamos de praticar um ato, e nesse caso, a consciência *atesta* (é a consciência *conseqüente*, embora não seja propriamente *moral*, mas *psicológica*); — ou enquanto julgamos que um ato é lícito ou ilícito, e nesse caso, a consciência *liga* ou *instiga* (é a consciência *moral-antecedente*, que *liga* a vontade, enquanto prescreve o bem *necessário* e proíbe o mal, e *instiga* a mesma vontade a praticar o bem, que, embora não seja necessário, é contudo conveniente); — ou enquanto decidimos que um ato praticado é bom ou mau, e então a consciência *aprova* ou *censura* (pelos *remorsos*), conforme a qualidade do ato (é a consciência *moral-conseqüente*).

1 Na consciência *reta*, as premissas do raciocínio, em que se realiza a aplicação da lei a um ato particular, devem ser verdadeiras, e a consequência, que se deduz das premissas, deve ser legítima. — A consciência pode ser *errônea* em relação ao *direito* ou ao *fato*. O erro é *vencível* ou *invencível*, conforme pode ou não pode ser vencido pelos meios ordinários.

2 As seguintes observações são de grande importância.

a) A consciência *certa* pode fundar-se — ou em motivos que excluem toda a possibilidade da dúvida, e temos a certeza *física*, *metafísica*, ou *moral* no sentido rigoroso, — ou em motivos que excluem a dúvida, não *absolutamente*, mas relativamente a uma certa e determinada coisa, e temos a certeza *moral* no sentido mais lato. — A certeza *moral* pode ser *direta*, ou *reflexa*. É *direta*, quando se funda nos princípios *próprios* e *intrínsecos* da coisa; assim temos certeza *direta* de que *se deve prestar culto a* Deus, pelo fato da criatura ser *intrínseca e essencialmente dependente de* Deus. É *reflexa*, quando se funda em princípios, que são *extrínsecos* a própria coisa e se referem a *obrigação*, e que indicam se esta existe, ou não; assim, ignorando se um ato, prescrito pelo superior, é por si bom ou mau, recorremos ao princípio *reflexo*: "*na dúvida, deve obedecer-se ao superior*".

b) A consciência é *duvidosa*, quando está suspensa relativamente à honestidade do ato. — A *dúvida* pode ser *especulativa* ou *prática*, *positiva* ou *negativa*, de *direito* ou de *fato*. — É *especulativa*, quando tem por objeto um ato considerado em si, sem nenhuma relação ao agente; — é *prática*, quando se não sabe com certeza se o ato, que se deve

d) Consciência delicada, laxa e escrupulosa. — É *delicada*, quando o homem costuma, em todos os seus atos, julgar com todo o cuidado acerca da bondade ou malícia deles, e obedecer a esse juízo. — É *laxa*, quando o homem, sem grave e prudente razão, julga não haver malícia, ao menos grave, num certo e determinado ato. — É *escrupulosa*, quando o homem, por leves razões, julga que há pecado onde não há, ou que o pecado é mais grave do que é na realidade.[1]

103. O homem não pode desobedecer a consciência certa, quando reta da invencivelmente errônea.

a) Não pode desobedecer a consciência certa, quando reta. — Quem desobedece a consciência *certa*, quando *reta*, quer o que ele sabe ser ilícito, e adere de propósito a um objeto *proibido*, como tal. Ora, isto é moralmente mau. Logo, o homem não pode desobedecer a consciência *certa*, quando *reta*.[2]

---

praticar ou omitir, consideradas todas as circunstâncias, é moralmente bom ou mau. Essa dúvida *prática* pertence propriamente a consciência. — É *positiva*, quando tem razões, em que possa basear-se; — é *negativa*, quando não as tem. — É de *direito*, quando alguém duvida ou da existência da lei, ou da extensão da lei a um determinado ato; — é de *fato*, quando se não sabe com certeza se um certo e determinado ato foi, ou não, praticado. — Advertimos que a consciência *duvidosa* só impropriamente se chama *consciência*; pois quem duvida não emite *juízo*, e a *consciência* é essencialmente um *juízo*.

c) A consciência *provável* é a que, fundada numa razão *provável*, emite um juízo, mas com receio de errar. — É necessário considerar que essa consciência se diz *provável*, enquanto ao motivo ou a razão *direta*, em que se funda e que é só *provável*; porque, enquanto ao motivo ou a razão *reflexa*, que a leva a pronunciar um juízo *prático* acerca da bondade ou malícia de um certo e determinado ato, a consciência não é *provável*, mas é *certa*. Em menos palavras: a consciência *provável* — *especulativamente é provável*, — mas *praticamente* é *certa*. Assim o súdito pode ter uma razão apenas *provável*, que o leva a julgar da malícia de um ato prescrito pelo superior; mas, considerando o princípio *reflexo*: "*na dúvida, deve obedecer-se ao superior*", forma um ditame *prático* e *certo* acerca da bondade daquele ato. — Há, pois, diferença entre a consciência *duvidosa* e a *provável*.

1 Alguns autores citam também a consciência *perplexa*, que se dá quando se julga ilícita tanto a realização como a omissão de um ato. — Outros, porém, considerando que a consciência *perplexa* se refere ao *ato* e não ao *hábito*, reduzem-na a consciência *duvidosa*.

2 Cf. *Sum. Th.*, 1-2, q. 19, aa. 8-4. — A consciência, para que seja a regra dos nossos atos, é *necessário* e *basta* que seja *moralmente certa*.

a) É *necessário* que a consciência seja *moralmente certa*, tanto para que a realização ou a omissão de um ato seja *lícita*, como para que essa realização ou omissão

b) Não pode desobedecer a consciência certa, quando invencivelmente errônea. — Com efeito, quem desobedece a consciência certa, quando *invencivelmente* errônea, quer uma coisa que ele atualmente julga proibida e má. Ora, isto é ilícito. Logo, o homem não pode desobedecer a consciência certa, quando *invencivelmente* errônea.[1]

104. O homem não pode desobedecer, nem obedecer a consciência vencivelmente errônea. — Na verdade, a consciência *vencivelmente* errônea é um juízo prático falso, com alguma suspeita do erro. Ora, o homem, que tem essa consciência, faz sempre mal, se opera. Faz mal, se opera contra a consciência; porque faz o que julga ser ilícito, e

---

seja *obrigatória*. — É *necessário* que a consciência seja *moralmente certa*, para que a realização ou a omissão de um ato seja *lícita*. Porquanto, o homem não pode praticar um ato, se estiver *moralmente certo* de que esse ato é objeto de alguma lei *proibitiva*, como também, não pode deixar de praticar um ato, se estiver *moralmente* certo de que esse ato é objeto de uma lei *preceptiva*; porque, se não tiver esta *certeza moral* e, todavia, praticar ou deixar de praticar um ato, despreza a lei e o legislador, e este desprezo é pecado. — É *necessário* que a consciência seja *moralmente certa*, para que a realização ou a omissão de um ato seja *obrigatória*. Porquanto, o homem, para que seja *obrigado* a praticar ou a omitir um ato, deve estar *moralmente certo* de que existe uma lei que preceitua a sua realização ou omissão; visto que um direito *certo*, como é o que o homem tem sobre o exercício das suas faculdades, não pode ser destruído, alterado ou suspenso, por uma exceção *incerta*. Daí o grande princípio *reflexo*: a *lei duvidosa não obriga*, isto é, a lei, cuja existência, depois de um diligente exame, fica incerta, não impõe nem pode impor uma obrigação *certa*, porque, nesse caso, falta-lhe a suficiente promulgação, indispensável para ela produzir o seu efeito.

b) *Basta* que a consciência seja *moralmente certa*. A consciência é *moralmente certa*, quando se baseia num motivo, que merece o assentimento de pessoas prudentes, isto é, quando excluo uma dúvida *prudente*. Ora, basta essa certeza; porque a certeza deve ser proporcionada a matéria, de que se trata, e a matéria *moral* só admite, geralmente, a certeza *moral*.

1 Cf. *Sum. Th.*, ib., a. 5. — Quando, pois, a consciência *invencivelmente errônea* é *permissiva, podemos*, e, quando é *preceptiva* ou *proibitiva*, *devemos* obedecer-lhe. Quem se conforma com essa consciência, comete um ato *material* ou *objetivamente* mau, mas formal ou *subjetivamente* bom; porque a violação da lei, não sendo *voluntária* nem em si nem na sua causa (aliás a consciência não seria *invencivelmente* errônea), não é imputável ao agente. Quem, pelo contrário, não se conforma com essa consciência, *preceptiva* ou *proibitiva*, prática um ato *material* ou *objetivamente* bom, mas *formal* ou *subjetivamente* mau. — A obrigação ou de praticar o ato, que a consciência *invencivelmente* errônea prescreve, ou de omitir o que ela proíbe, não deriva da lei particular, acerca da qual versa o erro *invencível*, mas sim do princípio da lei natural, que obriga a seguir o ditame da consciência, *moralmente* certo, chamado *lei reflexa da natureza*.

por isso, quer o mal. Faz mal, se opera em conformidade com a consciência; porque, não empregando esforços suficientes para subordinar o seu ato a lei, quer livre e conscientemente expor-se ao perigo de pecar e por isso, quer o mal. Logo, o homem não pode desobedecer, nem obedecer a consciência *vencivelmente* errônea.[1]

105. O homem não pode obedecer à consciência duvidosa, mas pode obedecer a consciência provável.

a) O homem não pode obedecer a consciência duvidosa. — O homem não pode querer o mal. Ora, quem obedece a consciência *duvidosa*, pelo fato de se expor, livre e conscientemente, ao perigo de pecar, quer o mal. Logo, o homem não pode obedecer a consciência *duvidosa*.[2]

b) O homem pode obedecer a consciência provável. — O homem pode praticar um ato, de cuja honestidade está *moralmente* certo. Ora, quem obedece a consciência *provável*, está *moralmente* certo da honestidade do ato; porque então a lei, sendo *duvidosa*, não proíbe o ato, e por isso, este é lícito. Logo, o homem pode obedecer a consciência *provável*.[3]

---

1 Se o homem não pode desobedecer nem obedecer a consciência *vencivelmente* errônea, quer seja *preceptiva* quer *proibitiva,* é claro que ele, antes do ato, deve vencer o erro.

2 O homem não pode obedecer a consciência *duvidosa,* quando a dúvida é *prática,* isto ó, quando a dúvida se refere a honestidade de um certo e determinado ato; pois quem tenciona praticar um ato, quer ele seja bom quer seja mau, tem uma vontade moralmente má. — Todavia, se a dúvida for *especulativa* e *invencível,* então a consciência, que, baseada num princípio *reflexo,* julga que um certo e determinado ato é lícito, *pode* (se é *permissiva)* e *deve* (se é *preceptiva* ou *proibitiva)* ser atendida, pois está *moralmente* certa, porque a regra da vontade não é constituída pelo juízo *especulativo,* mas pelo *prático.* — A dúvida *especulativa* pode estar com o juízo *prático* e *certo;* porque a verdade do juízo *especulativo* e a do *prático* derivam de princípios e razões diversas. Assim, embora o súdito tenha uma *dúvida especulativa,* acerca da justiça de uma guerra, feita pelo soberano, todavia, na *prática,* pode julgar *com certeza* de que pode licitamente entrar na guerra, enquanto essa se lhe não manifestar certamente injusta, e este juízo *prático* e *certo* funda-se no princípio *reflexo* — "*na dúvida, deve obedecer-se ao príncipe*".

3 O homem pode obedecer a consciência *provável;* porque, como dissemos, ela é *moralmente certa* em relação a honestidade de um ato. Com efeito, quando a consciência é *provável,* isto é, quando há razões *prováveis* (que merecem a *aprovação* de pessoas prudentes), contrérias à existência da lei, é sinal de que a própria lei não é *certa,* mas *duvidosa.* Sendo *duvidosa,* a lei não obriga; e estamos *moralmente certos* de que

106. Corolário. — Sendo a *consciência* a regra *próxima* dos nossos atos, e dependendo sobretudo dela a conveniente ordenação da nossa vida para Deus, a sua reta *formação* deve ser o escopo de todos os nossos esforços.[1]

---

o ato, por não ser proibido pela lei, é honesto. Logo, podemos obedecer a consciência *provável*. — Note-se que as razões *prováveis*, que negam ou afirmam a existência da lei, podem ser *mais ou menos prováveis*. Como nenhuma razão *provável* atinge o grau da certeza, é evidente que, tratando-se da *existência da lei*, podemos deixar uma opinião *mais provável*, que nega a existência da lei, para seguirmos a opinião *menos provável*, que afirma a existência da lei, contanto que se funde em solidas razões; porque a opinião, que é *mais provável*, não exclui o perigo do erro, e por isso, pôde ser verdadeira a opinião *menos provável* e pode ser falsa a que o é *mais*. Dissemos — tratando-se da *existência da lei*; porque quando o homem deve, por justiça ou por caridade, evitar algum dano ou incômodo, deve preferir a opinião *mais provável* a que o é menos, isto é, deve seguir a opinião *mais segura*, que mais afasta o perigo; tal devo ser a regra de conduta de um médico relativamente aos remédios, que aplica aos doentes.

Digamos poucas palavras acerca da consciência *delicada*, *laxa* e *escrupulosa*. — Quem tom uma consciência *delicada*, dê graças ao bom Deus, princípio e fonte de toda a perfeição. — Quem tem uma consciência *laxa*, pense que, para operar com retidão, é *necessária* a certeza *moral* acerca da honestidade do ato. — Quem tem a consciência *escrupulosa*, pense que, para evitar o pecado, basta a certeza *moral*.

1 Os meios aptos para a reta *formação* da *consciência* são, principalmente, a reflexão sobre os avisos e os exemplos de pessoas boas e prudentes o confronto dos nossos atos com a lei moral, a prática das virtudes, a oração humilde e perseverante.

Moral

PARTE SEGUNDA

Direito Natural

PRÓLOGO

107. Direito natural. — *Direito natural* é a parte da filosofia *moral*, que trata dos *deveres* e dos *direitos*, que pertencem ou podem pertencer ao homem em virtude da lei *natural*.[1]

108. Dever. — *Dever* é a *necessidade moral de praticar ou omitir alguns atos, imposta ao homem pela lei.* — O *dever* — é uma *necessidade*, porque é *determinação para uma só coisa*; — é uma necessidade *moral*, porque é uma determinação, que não violenta mas obriga a vontade a praticar ou omitir *livremente* uma coisa — é uma necessidade *imposta* pela *lei*, porque a lei não se limita a *aconselhar*, mas *obriga* o homem.[2]

---

1 A palavra *jus* costuma tomar-se pelos juristas e filósofos em vários sentidos. — Umas vezes, a palavra *jus* denota a própria *lei*, e exprime a *razão* do lícito e do ilícito; porque os nossos atos são lícitos ou ilícitos, enquanto são permitidos ou proibidos pela lei do superior. Daí o nome de *jus* dado a coleção das leis. — Outras vezes, denota o *objeto* da lei, e significa tudo o que a lei permite ou manda, tudo o que é justo. — Outras vezes, exprime o *efeito* da lei; e, como a lei não só impõe *obrigações*, mas também dá *poderes* para fazer ou exigir alguma coisa, *jus* significa as *obrigações* e os *poderes morais* do homem. As *obrigações*, que a lei impõe, chamam-se *deveres*; — os *poderes*, que a lei concede, conservam o nome de *direitos*. É nesse terceiro sentido que empregamos a palavra *direito*.

O *direito* pode ser *natural* ou *positivo*, conforme os *deveres* e os *direitos* derivam da lei *natural* ou da *positiva*. Aqui tratamos do direito *natural*, isto é, dos *deveres* e dos *direitos*, que pertencem ou podem pertencer ao homem em virtude da lei *natural*. — daqui pode ver-se que os adversários da lei *natural* não reconhecem nem podem reconhecer o *direito natural*, na verdadeira acepção da palavra. Mas disto nos ocuparemos mais tarde. — Dissemos que o *direito natural* trata dos deveres e dos direitos, que pertencem ou *podem pertencer* ao homem, para indicarmos, contra a opinião de *Rousseau*, que o homem, no decurso da vida, pode vir a ter deveres e direitos *naturais*, diversos dos que tem no seu nascimento.

2 No *dever* devemos considerar a *entidade*, o *sujeito* e o *termo*.

a) A *entidade* do *dever* é uma coisa *moral*, não *física*; pois é uma *necessidade moral*, a qual consiste numa determinação *moral* e provém de um juízo, pelo qual conhecemos que a obediência ao superior está intimamente ligada com a nossa felicidade eterna.

b) O sujeito do *dever* só pode ser o ente *racional e subordinado a um superior*; porque só um ente dotado de *razão* é capaz de *necessidade moral*, e porque esta só pode ser imposta pelo *superior*. Por isso, Deus, sendo absolutamente independente, não tem *deveres* a cumprir. Se, pois, dizemos, em algumas circunstâncias, que Deus

109. Divisão do dever. — O *dever* divide-se principalmente — em *natural* e *positivo*, *primitivo* e *derivado*, *jurídico* e *moral*, *afirmativo* e *negativo*, *dispensável* e *indispensável*.

a) Dever natural e positivo. — *Natural* é o que é imposto ao homem pela lei *natural*. — *Positivo* é o que é imposto pela lei *positiva*. — Aqui tratamos dos deveres *naturais* do homem.[1]

b) Dever primitivo e derivado. — *Primitivo* é o que *imediata* e *proximamente* se funda na *própria natureza* do homem; tal é o dever de *amar* a Deus, de *respeitar os pais*, etc. — *Derivado* é o que *imediata* e *proximamente* se baseia nalgum *fato contingente*; tal é o dever que resulta de um *contrato*.[2]

---

deve fazer uma coisa, essa obrigação deriva da sua infinita sabedoria. Se Deus deve alguma coisa, deve-a a si mesmo.

c) O *termo* do *dever*, isto é, o *termo*, a que se refere o *sujeito* do dever, é também exclusivamente o ser *racional*; porque ao *dever* corresponde o *direito*, e só o ser *racional* é, como veremos, o sujeito do *direito*. Por isso, é um erro estabelecer *deveres* do homem para com os animais *irracionais*. — O homem, pois, só pode ter deveres para com Deus, para *consigo*, e para com os *outros homens*. Na verdade, a perfeição dos nossos atos consiste nas suas relações para com os seus fins; e por isso, só os seres, que têm a razão de *fim*, podem ser *termos* dos nossos atos. Ora, a razão de *fim* encontra-se em Deus, no próprio agente e nos outros homens. Encontra-se em Deus; porque Deus não só é o primeiro princípio, mas também o fim último do homem e de todas as criaturas. Encontra-se no próprio agente; porque Deus produziu as criaturas para a utilidade do homem. Encontra-se nos outros homens; pois foi também para a utilidade dos outros que Deus produziu as criaturas. — Os *deveres* para com Deus são os mais nobres e universais, e o seu cumprimento é mais importante e necessário; porque, sendo Deus o nosso primeiro princípio e o nosso último fim, as nossas relações com Ele são as mais íntimas e essenciais, que se podem imaginar. Os deveres para conosco excedem, em excelência, os que temos para com os outros; porque o vínculo, que nos liga aos outros, é de *semelhança*, e o que liga o homem a si mesmo é de *identidade*.

1 A lei *positiva*, como vimos na *Ética*, tira toda a sua força da lei *natural*, e pode ser *divina* ou *humana*, conforme é promulgada por Deus, ou pelo homem, mas em virtude da autoridade recebida de Deus.

2 Essa divisão indica a diversa *origem* do dever. O dever *derivado*, se *imediata* e *proximamente* se funda num *fato contingente*, *mediata* e *remotamente* se baseia na própria *natureza* do homem; porque os fatos só servem para determinar e aplicar os deveres, que, por um modo indeterminado, derivam da natureza. É sob esse aspecto que os deveres *derivados* estão compreendidos no *direito natural*. — O dever *primitivo* chama-se também *conatural;* e o *derivado* diz-se também *adventício*.

c) Dever jurídico e moral. — *Jurídico* é o que obriga por título de rigorosa *justiça*, isto é, que obriga a dar a cada um o que lhe pertence; tal é a restituição de um deposito. — *Moral* é o que obriga por título de outra virtude, distinta da *justiça*; tal é o dever da *misericórdia*, para com os pobres.[1]

d) Dever afirmativo e negativo. — *Afirmativo* é a necessidade de praticar um ato *intrinsecamente* honesto; tal é o preceito de *respeitar* os *pais*. — *Negativo* é a necessidade de omitir um ato *intrinsecamente* desonesto; tal é o dever de não *blasfemar*.[2]

e) Dever dispensável e indispensável. — É *dispensável*, quando o súbdito, por graves motivos e com a autoridade do superior, pode deixar de o cumprir. — É *indispensável*, no caso contrário.[3]

---

1 Devemos advertir duas coisas: 1ª) A lei *civil* pode obrigar o homem ao cumprimento dos deveres *jurídicos,* porque isto é necessário para a ordem pública: mas não pode obrigar ao cumprimento dos deveres *morais,* pela razão oposta. — 2ª) Entre os deveres *morais,* uns obrigam por forma, que, sem o seu cumprimento, não pode conservar-se a honestidade moral, tal é o dever de conformar a palavra com o pensamento, o exterior com o interior; — outros são apenas necessários para a maior perfeição, tal é dever da *afabilidade,* da *liberalidade,* etc.

2 Essa divisão do dever é de uma grande importância. Os deveres *afirmativos* obrigam, mas essa obrigação pode sofrer excepções; ao passo que os *negativos* obrigam sempre e em cada instante, seja qual for a necessidade ou o perigo. Na verdade, o objeto dos deveres *afirmativos,* que por si é bom e até necessário de um modo geral, pode, pelas circunstâncias, tornar-se indiferente e até mau; assim temos o dever de auxiliar o próximo, que está em perigo de morte, mas este dever acaba ou transforma-se num conselho, se a vida dos outros só se pode salvar com o sacrifício da vida própria. — Pelo contrário, o *objeto* dos deveres *negativos* é *intrinsecamente* mau, e a malícia *intrínseca* do objeto não pode ser destruída pelas melhores intenções; assim, nunca é permitido *blasfemar, odiar os pais,* etc. Sustentar o contrário, com os *ateus, materialistas, positivistas,* é destruir toda a ordem moral. — Além disso, os deveres *afirmativos* referem-se ao exercício da *virtude;* os *negativos,* a fuga do *vício.* Ora, é claro que, se não é sempre necessário praticar a virtude, é sempre necessário fugir do vício. — Finalmente, o homem, pelo cumprimento dos deveres *negativos* não se afasta do fim último, mas persevera no amor supremo do bem moral; e, pelo cumprimento dos deveres *afirmativos,* tende positivamente para Deus por um certo e determinado modo. Ora, se é absolutamente necessário que o homem nunca se afaste do seu fim último, e nunca deixe de amar o Bem supremo, não é sempre necessário que ele tenda sempre e positivamente para Deus por um certo e determinado modo.

3 Os deveres *primitivos*, quando *negativos*, não admitem dispensa; porque, como dissemos, nunca é permitido praticar o que é intrinsecamente mau, seja qual

110. Todo o dever, imediata ou mediatamente, deriva de Deus.

a) Todo o *dever* é uma obrigação *moral*, imposta às criaturas dotadas de razão e de livre-arbítrio. Ora, só Deus pode obrigar as criaturas dotadas de razão e de livre-arbítrio; porque só Ele é o soberano Senhor de todas as criaturas, e o essencial Ordenador do mundo moral. Logo, todo o dever, *imediata* ou *mediatamente*, deriva de Deus.[1]

b) Todo o *dever* é imposto por uma lei. Ora, a lei é *natural* ou *positiva*. Se a lei é *natural*, o *dever*, imposto por ela, deriva *imediatamente* de Deus; porque Deus é o autor *imediato* da lei *natural*; — e, se a lei é *positiva*, o *dever*, imposto por ela, deriva *mediatamente* de Deus; pois a lei *positiva*, como demonstrámos, tem o fundamento na lei *natural*. Logo, todo o dever, *imediata* ou *mediatamente*, deriva de Deus.[2]

111. Direito. — *Direito* é um po*der moral e inviolável de possuir, fazer ou exigir alguma coisa, concedido pela lei.* — O *direito* — é um *poder*, porque é a faculdade de possuir, fazer ou exigir alguma coisa; — é um poder *moral*, porque o *direito* pertence a ordem *moral*, e dirige-se a inteligência e à vontade; — é um poder *inviolável*, porque impõe aos outros a *obrigação* ou o *dever* de o não lesar; — é um poder concedido pela *lei*; porque o *direito* é o efeito próprio da *lei*. — O *direito* é correlativo ao *dever*.[3]

---

for o perigo. — Os *deveres primitivos*, quando *afirmativos*, admitem dispensa; porque, como dissemos, a lei *positiva* não obriga em cada instante; e muitas vezes o homem não só pode, mas deve deixar de cumprir um dever *afirmativo*, com tanto que com essa omissão não se transgrida a lei *negativa*, nem se *despreze* a Deus, etc. — Os deveres *derivados* admitem dispensa, com tanto que a sua omissão não seja prejudicial ao direito dos outros, nem ao bem público.

1 A obrigação *moral* deriva do nexo essencial, que existe entre um certo e determinado ato e o fim último. Ora, só Deus pode fazer com que um certo e determinado ato seja ligado, como condição indispensável, com a consecução do fim último. Logo, só Deus pode impor um *dever*.

2 Não negamos que os *deveres* nos são impostos também pela lei *positivo-humana*; mas, como a lei *positivo-humana* recebe da lei *natural*, e por isso, do Deus, a força de obrigar, sustentamos que todo o *dever* deriva de Deus, *imediata* ou *mediatamente*. — Essa proposição é combatida pelos *materialistas*, *positivistas*, e por todos os que reconhecem na lei humana a fonte de todos os *deveres* e *direitos*.

3 Todo o *direito* refere-se essencialmente a um *dever*. Na verdade, não pode conceber-se, num sujeito, um *poder moral* e *inviolável*, sem se conceber, ao mesmo tempo, nos outros homens, uma obrigação *moral* de omitir ou de fazer o que for

necessário para o exercício desse poder; aliás a lei daria a um indivíduo a faculdade de operar e aos outros a de impedir o ato: o que é contraditório. — O *direito* e o *dever* correspondente constituem a *relação jurídica*. Por isso, as *relações jurídicas* são tantas, quantos são os *direitos* com os seus *deveres* respectivos.

Em toda a *relação jurídica* devemos distinguir quatro elementos: o *sujeito*, o *termo*, a *matéria* e o *título do direito*.

a) *Sujeito do direito*. — O *sujeito* do *direito* é o ente que o possui. O *sujeito* só pode ser um ente *racional*, isto é, uma pessoa (*física* ou *moral*). Na verdade, o *direito* é um poder *moral*; ora, a *moralidade* só é própria da natureza racional. Além disso, o *direito*, na criatura, é uma consequência do dever primitivo e essencial de tender para o fim último: ora, só a criatura racional tem esse dever. — Daqui se vê o erro dos que, seguindo *Damiron*, *Ahrens*, os panteístas e os *evolucionistas*, admitem os *deveres* do homem para com os animais irracionais. Porquanto, se o homem tivesse esses deveres, o animal deveria possuir verdadeiros *direitos*; ora, o animal, como vimos, não pode ser o *sujeito do direito*. É verdade que *Ahrens*, em confirmação desse erro, diz que o homem tem obrigação de não ser cruel, sem necessidade, para com os animais; mas respondemos que essa obrigação não nasce dos *direitos* dos animais para com o homem, mas sim da *lei divina*, que proíbe o abuso das criaturas, e os sentimentos de crueldade.

b) *Termo do direito*. — O *termo do direito* deve ser também um ente racional; pois o *termo do direito* tem o *dever* correspondente, e o *dever* é uma obrigação *moral*, de que só pode ser capaz um ente dotado de liberdade e por isso, de razão. — Não é necessário que o *termo do direito* exista *atualmente*; basta que seja *possível* ou *hipotético*.

c) *Matéria da direito*. — A *matéria do direito* é tudo o que é *justo*, isto é, tudo o que é conforme com o fim e com a ordem estabelecida por Deus, tudo o que concorre para estabelecer ou conservar a proporção e o equilíbrio nas relações humanas, dando a cada um o que lhe pertence. — Podem ser *matéria* do *direito* as criaturas irracionais, os atos das nossas faculdades, e os atos dependentes do livre-arbítrio dos outros; porquanto, uma coisa, para que possa ser objeto do *poder humano*, deve ter uma natureza inferior e subordinada à do ente racional. Por isso, a pessoa *humana*, como tal, não pode ser *matéria* de direito. Daí a ilegitimidade e injustiça da *escravatura*.

d) *Título do direito*. — O título, que é o fundamento em que descansa o *direito, é a razão objetiva, de que proximamente nasce a eficácia moral de um certo e determinado direito sobre as inteligências e as vontades dos seres racionais*. Por isso, *todo* o título do direito é a *apresentação de uma verdade prática*; pois só a *verdade*, claramente conhecida, pode impor-se a inteligência; e só uma verdade *prática*, ou um *ditame da razão*, pode impor-se à vontade. O *título* contém dois elementos: um princípio *geral*, que é o ditame da razão *prática*, e a aplicação desse ditame a um caso particular. — O *título*, pois, do direito é como que um instrumento espiritual, pelo qual um direito particular se demonstra relacionado com toda a ordem racional, sancionada e imposta por Deus, o que exerce o seu influxo *moral* no *termo* do mesmo direito. Donde se vê que a eficácia do *título* do direito é a própria eficácia da lei *natural*, a qual prescreve a observância da ordem racional. — *Num sentido mais lato*, porém, o *título* do direito é

112. Divisão de direito. — O direito divide-se em *natural* e p*ositivo, inato e adquirido, jurídico* e *moral, pessoal* e *real, alienável* e *inalienável.*

a) Direito natural e positivo. — *Natural* é o que deriva *imediatamente da lei natural.* A soma dos direitos *naturais* constitui a ordem *jurídico-natural.* — *Positivo* é o que deriva *imediatamente* da lei *positiva.* A soma dos direitos *positivos* constitui a ordem *jurídico-positiva.* — Aqui tratamos dos direitos *naturais.*[1]

b) Direito inato e adquirido. — *Inato* é o que se baseia na própria natureza do homem; tal é o direito de aperfeiçoar o espírito. — *Adquirido* é o que se baseia nalgum fato contingente; tal é o direito sobre uma casa, proveniente da compra.[2]

---

o *fato particular*, porque o *ditame* da razão se aplica a um caso particular e que basta para a determinação de um certo direito; pois, sendo evidente o princípio *geral*, só é preciso demonstrar a sua *aplicação* a um certo e determinado caso. Assim, sendo evidente o princípio *geral* de que tudo o que se compra pertence ao comprador, é claro que, pai a se provar o *direito* do comprador sobre a coisa comprada, basta provar o fato da compra. Esse *fato* é o *título* do direito.

Pergunta-se: será o *direito* anterior ao *dever*, ou vice-versa?

Resposta. A questão tem várias soluções, conforme os seus diversos aspectos. Considerado em Deus, o *direito* é anterior ao *dever*; porque Deus só tem *direitos*, e não tem *deveres.* — Considerado nas criaturas, o *direito*, às vezes, é posterior ao *dever*; e, às vezes, é anterior. É *posterior* ao *dever*, quando ambos se encontram no mesmo sujeito; pois cada uma das criaturas tem o *dever* de servir a Deus e de tender para o seu fim último, e esse *dever* é o princípio de todos os direitos. É anterior ao *dever*, quando o *direito* e o *dever* se encontram em sujeitos distintos; porque o *direito* de um indivíduo impõe um *dever* aos outros indivíduos.

1 O direito *positivo* pode ser *divino* ou *humano*, conforme deriva da lei *divina* ou *humana.* O direito *humano* pode ser *eclesiástico* ou *civil*, conforme a lei, de que deriva, é *eclesiástica* ou civil.

2 A existência dos direitos *inatos* é incontestável. O homem, devendo tender para o seu fim, tem o direito de procurar, sem ofensa dos outros, os meios adequados para a consecução do mesmo fim; e esse direito nasce com o homem, isto é, compete ao homem em virtude da sua *existência atual*; tal é o direito de conservar a vida, de adquirir um domínio, de formar sociedades, etc. — Além desses direitos *inatos*, devemos também reconhecer outros, que se dizem *adquiridos* e que são determinações dos direitos *inatos.* Assim, temos o direito *inato* de adquirir o que é útil para a nossa vida; mas a determinação desse direito, relativamente a uma ou outra coisa, depende de una facto *contingente.* Por isso, os deveres *adquiridos* baseiam-se *remotamente* na própria *natureza,* o *proximamente* num fato contingente.

c) Direito jurídico e moral. — *Jurídico* é o que se refere diretamente a um objeto de rigorosa justiça; tal é o direito à boa fama. — *Moral* é o que se refere a um objeto de qualquer outra virtude, distinta da *justiça* tomada no seu mais rigoroso sentido; tal é o direito a *gratidão*.[1]

d) Direito pessoal e real. — *Pessoal* é o que deriva da dignidade da própria pessoa; tal é o direito de conservar a vida. — *Real* é o que deriva da posse de uma coisa; tal é o direito de propriedade sobre uma casa.[2]

e) Direito alienável e inalienável. — É *alienável*, quando, por não ser uma condição indispensável para o fim último ou para o cumprimento de uma obrigação moral, pode ser transmitido ou renunciado. — É *inalienável*, no caso contrário.[3]

113. Propriedades do direito. — As propriedades do *direito* são *três*, a saber: *coação, colisão* e *limitação*.

a) Coação. — *Coação* é o poder *moral*, que assiste ao homem de empregar a força *física* para o livre exercício do seu *direito*. — A *coação* não constitui o *direito*, nem o acompanha sempre; embora, se poder empregar-se, sirva para a defesa do direito. — Todavia, na sociedade, o exercício da *coação* não pertence ao indivíduo, mas à autoridade pública.[4]

---

1 Os direitos *jurídicos,* que se chamam também *perfeitos,* são correlativos aos deveres *jurídicos,* ou *perfeitos;* e os direitos *morais,* ou *imperfeitos,* correspondem aos deveres *morais,* ou *imperfeitos.*

2 O direito *real* não existe na *coisa* (pois o sujeito do *direito* é sempre a *pessoa),* mas existe na *pessoa* em *razão da coisa.* Por isso, quem adquire a coisa, adquire também o *direito;* assim como quem perde a coisa, não pode deixar de perder também o direito.

3 A norma objetiva do *exercício* e da *alienação* (temporária ou perpetua) do *direito, inato* ou *adquirido,* encontra-se na sua relação com o fim último ou com alguma obrigação moral. — Erra, pois *Ahrens,* quando diz que o exercício dos direitos *inatos* é sempre necessário; porque, se assim fosse, o *direito* transformar-se-ia num *dever.*

4 O *direito* é, por si mesmo, *coactivo.* Na verdade, o fim do *direito* é garantir a liberdade e a independência dos indivíduos e da sociedade. Ora, o *direito* não poderia alcançar esse fim sem a *coação,* isto é, sem o poder moral de empregar a força *física,* para obrigar os outros ao cumprimento dos *deveres* respectivos; pois os homens, sendo dotados de liberdade, podem violar os *direitos* alheios. — Todavia, a *essência* do *direito* não é constituída pela *coação,* como ensinou *Kant;* porque há muitos direitos, que não são *coactivos* (como o direito de não sermos julgados maus pelos outros, sem razão), e porque a *coação* concebe-se posterior ao próprio direito. — Se a essência do direito não é constituída pela *coação,* muito menos pode ser constituída pela *atual possibilidade de constranger* os outros ao respeito do direito. Na verdade, o *direito* é um poder *moral*, não

b) Colisão. — *Colisão* é a luta entre dois *direitos*, que têm a mesma *matéria* e não podem ser ambos satisfeitos. — O *direito* de uma ordem deve ceder ao da ordem mais elevada.[1]

c) Limitação. — Todo o direito *humano* tem limites. Para se julgar até onde se estende o *direito*, deve examinar-se a natureza do seu *objeto* e os deveres do seu *sujeito*.[2]

114. Todo o direito deriva, imediata ou mediatamente, de Deus.

a) Duas coisas, essencialmente relativas, derivam do mesmo princípio. Ora, o *direito* e o *dever* são essencialmente relativos; pois todo o *direito* supõe um *dever*, e vice-versa. Logo, o *direito* e o *dever* derivam do mesmo princípio. Ora, todo o *dever* deriva, *imediata* ou *mediatamente*, de Deus. Logo, também todo o *direito* deriva, *imediata* ou *mediatamente*, de Deus.[3]

---

físico. Ora, se consistisse na *atual possibilidade de constranger* os outros, o *direito* deveria comparar-se com a *força física*, e os mais fortes nunca violariam os *direitos*. Ora, isto é absurdo; aliás o passageiro, que não tem a força necessária para obrigar o ladrão ao respeito da sua propriedade, perderia o *direito* à mesma propriedade. É verdade que, nesses casos, pode recorrer-se a coação *legal*; mas isso mesmo demonstra que o *direito* e a *coação* não se identificam. — Devemos advertir que a *coação* existe só em favor dos direitos *jurídicos*; porque só a *violação* desses direitos constitui uma injuria e perturba a ordem pública.

1 Para a compreensão do assunto, advertimos que dois direitos, que entram em *colisão* e que por isso, são opostos, não têm ambos a verdadeira natureza de *direito* (aliás a razão, de que os *direitos* derivam, contradizer-se-ia); mas o direito da ordem menos elevada deixa, nesse caso, de ser *direito* ou fica suspenso. — A *colisão*, pois, é uma *subordinação*.

Na *colisão dos direitos* é necessário observar os seguintes critérios. — 1º) Quando há *colisão* entre direitos *desiguais*, o verdadeiro *direito* é o que tem por objeto uma coisa *mais importante* ou *universal*. — 2º) Quando há *colisão* entre *dois direitos*, um dos quais tem um título *evidente* e outro um título *incerto*, o verdadeiro e o que tem o título *evidente*. — Esses critérios regulam também a *colisão dos deveres*; pois a colisão dos *direitos* envolve necessariamente a colisão dos *deveres*. Assim, em iguais circunstâncias, os deveres *naturais* devem ser preferidos aos *positivos*, os *negativos* aos *afirmativos*, os *particulares* aos *comuns*, os de *justiça* aos de *caridade*.

2 O homem tem direitos, porque deve alcançar o seu fim. Por isso, tudo o que se não relaciona com o fim, não é *direito*. — O *direito* nunca pode estender-se ao que está em contradição com o *dever*, que obriga *atualmente* o sujeito; pois o que está em contradição com tal dever, não é honesto; e não pode haver *direito* para praticar o que não é honesto.

3 Nada mais absurdo do que pensar que, enquanto o *dever* deriva da ordem moral ou da vontade de Deus, o *direito* respectivo derive de um fato contingente ou

b) Todo o *direito* é concedido pela *lei natural* ou pela lei *positiva*. Ora, como demonstrámos, a lei *natural* deriva *imediatamente* de Deus, e a lei *positiva*, *mediatamente*. Logo, todo o direito deriva, *imediata* ou *mediatamente*, de Deus.[1]

115. A ordem jurídica existe.

a) A ordem jurídico-positiva existe. — A ordem *jurídico-positiva* existirá, se existirem *deveres* e *direito jurídicos*, e *leis positivas* que impõem esses deveres e concedem esses direitos; porque a ordem *jurídica* é o conjunto dos *deveres* e *direitos jurídicos*, e das suas *leis* respectivas. Ora, existem *deveres* e *direitos jurídicos*, provenientes da lei *positiva*. Logo, a ordem *jurídico-positiva* existe.[2]

b) A ordem jurídico-natural existe. — A ordem *jurídico-natural* existirá, se existirem *deveres* e *direitos jurídicos*, e leis *naturais* que impõem esses deveres e concedem esses direitos. Ora, existem *deveres* e *direitos jurídicos*, como é o *dever* e o *direito* à liberdade pessoal, a propriedade, etc.; e estes *deveres* e *direitos jurídicos* derivam da lei *natural*, independentemente da lei *positiva*. Logo, a ordem *jurídico-natural* existe.[3]

---

da vontade humana. Quem impõe um *dever*, deve ter o *direito* respectivo; — e quem dá um *direito*, não pode deixar de impor um *dever*; pois, repetimos, não se concebe *direito* sem *dever*, nem *dever* sem *direito*. Um só, pois, é o princípio do *dever* e do *direito*.

1 Deve atender-se aos seguintes corolários:

a) Um direito humano, quo por si evidentemente repugna a um direito divino, não pode ser verdadeiro *direito;* pois é absolutamente incapaz deter a força obrigatória, proveniente da autoridade divina. — Quando o direito humano é invalido ou ilegal, mas não se opõe diretamente ao direito divino, merece um certo respeito, não por causa da sua legitimidade, mas por causa da autoridade, de que deriva.

b) A causa *eficiente* do *direito* é só a *autoridade divina, imediata* ou *mediata.* Por isso, se os contratos, que se fazem entre os homens, têm a força de obrigar, essa obrigação deriva de Deus. Os homens determinam ou subministram apenas as condições do *direito;* dadas as condições indispensáveis, o *direito* nasce da própria ordem moral, e por isso, de Deus, autor de toda a ordem, física e moral.

c) O homem, no uso do *direito,* transgride, às vezes, uma lei divina. Mas, então, se o *uso* do direito é mau, não é mau o *direito.* Por isso, se o *uso desordenado* do direito deriva do homem, o próprio direito deriva de Deus.

2 Está proposição é admitida por todos, embora nem todos concedam a lei *positiva* os caráteres e os efeitos, que nós lhe reconhecemos.

3 Essa proposição é negada por todos os que negam a existência da lei *natural,* e por isso, atribuem a origem do todos os *direitos* ou ao poder civil, ou a um contrato

feito entre os homens, ou a lei pública, ou ao costume. Daqui a pouco faremos uma exposição desses sistemas errôneos. Agora limitamo-nos a dar, em confirmação da nossa tese, estas outras provas:

a) Existirá a ordem *jurídico natural,* se o indivíduo e a sociedade possuírem *direitos,* independentes de toda e qualquer lei *positiva.* Ora, o indivíduo e a sociedade possuem efetivamente tais *direitos.* — Possui-os o indivíduo. Porquanto, o homem tem *direito* sobre o exercício das suas faculdades, sobre a sua liberdade, etc. Ora, esses *direitos* não derivam da lei *positiva*, mas unicamente da *vontade do Criador*, que deu ao homem esses bens, para que deles se servisse em utilidade própria. — Possui-os a sociedade. Porquanto, a sociedade existe, como veremos, pela *vontade* de Deus. Ora, Deus não podia querer a existência da sociedade, sem lhe conceder também os meios para a sua existência e para a consecução do seu fim: e Deus não teria concedido a sociedade esses meios, se lhe não tivesse dado o *direito* de exigir dos membros o que é necessário para o bem comum. Logo, a ordem *jurídico-natural* existe.

b) A lei, que impõe um *dever*, deve conceder também o *direito* de o cumprir. Ora, a lei *natural* impõe ao homem muitos *deveres.* Logo, concede-lhe também muitos *direitos*; aliás Deus teria mandado ao homem que conseguisse o fim, sem lhe dar os meios para essa consecução. Logo, existem muitos *direitos*, provenientes da lei *natural.* Logo, a ordem *jurídico-natural* existe.

c) Se não houvesse algum direito *natural*, nem poderia haver algum direito *positivo.* Porquanto, a autoridade civil, quando promulgou a primeira lei, devia possuir o *direito* de preceituar, assim como os súditos deviam ter o *dever* de obedecer. Ora, pergunta-se: donde derivou esse *direito*? — Derivou de um contrato? Mas ninguém pode obrigar o homem a observância desse contrato, se não se admite o princípio, anterior a todo o contrato e proveniente da lei *natural*, de que é necessário observar os contratos. — Derivou do costume ou da persuasão dos povos? Mas esse costume ou essa persuasão pode ter força de obrigar só em virtude do direito *natural.* Logo, não poderia haver direito *positivo*, se não houvesse direito *natural.*

d) Se não existisse o direito *natural*, mas só o *positivo*, não só não haveria algum ato *intrinsecamente* injusto, mas também todo o ato mau seria bom, se a lei *positiva* o preceituasse. Ora, essas conseqüências são absurdas, como vimos na *Ética.* Logo, a ordem *jurídico-natural* existe.

Objetam: todo o direito é *coativo.* Ora, o direito, fora da sociedade civil, não é *coativo.* Logo, fora da sociedade civil, não há direito.

Resposta. É verdade que todo o direito é *coativo*; mas a *coação* não constitui a *essência* do direito, é apenas uma sua *propriedade*, enquanto quem possuo o *direito* tem o poder de empregar a força *física*, conforme as circunstâncias. Esse poder de empregar a força existe mesmo fora da sociedade, embora seja insuficiente e muitas vezes ineficaz, — insuficiência e ineficácia, que só mostram a necessidade da sociedade civil para a defesa dos direitos naturais do homem.

116. A ordem jurídica é uma parte da ordem moral.

a) A ordem *jurídica* será uma parte da ordem *moral*, se o objeto da ordem *jurídica* for uma parte do da ordem *moral*. Ora, o objeto da ordem *jurídica*, que é constituído pelos atos de *justiça*, é *parte* do objeto da ordem *moral*, que é constituído pelos atos bons e honestos, porque todo o ato de *justiça* é por si bom e honesto, embora haja muitos atos bons e honestos, que não pertencem à virtude da *justiça*. Logo, a ordem *jurídica* é uma parte da ordem moral.

b) A ordem *jurídica* será uma parte da ordem *moral*, se a violação de um *direito* envolver a violação de uma virtude *moral*. Ora, a violação de um direito envolve necessariamente a violação de uma virtude *moral*, que é a *justiça*; pois esta manda que se dê a cada um o que lhe pertence. Logo, a ordem *jurídica* é uma parte da ordem *moral*.[1]

---

1 Sendo a ordem *jurídica* uma parte da ordem *moral,* é fácil reconhecer a verdade das seguintes relações, que existem entre a *Ética* e o *Direito natural.*

I. A *Ética* é o *fundamento* do *Direito natural.* Porquanto, os *deveres* e os *direitos,* de que se ocupa o *Direito,* encontram a sua origem e a sua força na *justiça,* que é uma virtude *moral,* de que trata a *Ética.*

II. Os atos meramente *internos* estão subordinados a *Ética,* e não ao *Direito.* Os atos *externos* não só estão sujeitos a *Ética,* enquanto se conformam. ou não, com a natureza *racional,* mas também ao *Direito,* enquanto se relacionam com a ordem *social.*

III. A *Ética,* apreciando um ato, considera sobre tudo a intenção do agente; ao passo que o *Direito* supõe sempre que o ato *interno* corresponde ao *externo,* enquanto se não mostrar o contrário.

O que deixamos escrito serve para resolver o célebre problema acerca da distinção entre a *Ética* e o *Direito natural.* — Há três opiniões principais a esse respeito: uma de *Kant,* outra de *Ahrens,* e a terceira dos *Escolásticos.* Expomos em resumo cada opinião, fazendo a crítica respectiva.

a) *Kant* diz que o *Direito natural* deve prescindir e separar-se inteiramente da *Ética.* Porquanto devem distinguir-se duas espécies de atos humanos: uns *internos,* outros *externos.* Os *internos* desenvolvem-se na esfera da consciência e estão sujeitos às leis internas; os *externos* consistem nas mutuas relações entre os cidadãos, e estão *única* e *exclusivamente* sujeitos às leis externas ou civis, prescindindo de toda a moralidade e de qualquer intenção do agente. E, como dos atos *internos* se ocupa a *Ética* e dos *externos* trata o *Direito,* é claro que o *Direito* deve separar-se da *Ética.*

A opinião de *Kant* é absurda. Na verdade, provámos que a ordem *jurídica,* de que trata o *Direito,* é parte da ordem *moral,* de que se ocupa a *Ética.* — Além disso, é falso que o *Direito,* por se ocupar dos atos *externos,* possa e deva prescindir *inteiramente* dos *internos.* Porquanto, os atos *externos,* que o *Direito* considera, são atos *humanos,* isto é, provenientes da *razão* e da *vontade livre* do homem, e por isso, dotados de

moralidade interna. É essa *moralidade,* que o *Direito* considera, quando a um réu, que assassinou o seu benfeitor com premeditação, inflige uma pena mais severa do que a pena, que inflige a quem matou um indivíduo por inadvertência ou por um subitâneo movimento de ira. — Finalmente, como poderia o legislador prescindir inteiramente da *moralidade* e por isso, da *Ética,* se a sua missão é defender a liberdade que os súditos têm de viver honestamente, e promover a virtude e os bons costumes nos cidadãos? — Logo, o *Direito* não devo prescindir nem se separar inteiramente da *Ética.*

b) *Ahrens,* embora reconheça que estas duas ciências — a *Ética* e o *Direito* — estão unidas, contudo sustenta que são *realmente* distintas, que são entidades completamente diversas; pois imagina que só essa distinção *real* e *completa* pode obstar a que a autoridade civil se intrometa nas coisas internas do homem.

Essa opinião também é falsa. Porquanto, nem o Direito *natural* nem o *positivo* prescindem da *Ética.* Não prescinde da *Ética* o *Direito natural*; pois este, derivando de Deus, é perfeitíssimo e ilimitado, o por isso, não pode deixar de mandar ao homem que pratique o que é *honesto* e de um *modo honesto*; ora, praticar o que é *honesto*, e de um *modo honesto*, é preceito também da *Ética.* Não prescinde da *Ética* o *Direito positivo*; pois este, embora imperfeito e limitado a certos e determinados objetos, não prescinde, nem pode prescindir, da *moralidade interna*, que forma o objeto da *Ética*, não só porque preceitua atos *humanos*, mas também porque, na aplicação das penas e na irritação dos contratos dolosos ou feitos por medo, considera essa moralidade e o fim do agente. — A razão, que *Ahrens* apresenta para sustentar a distinção *real* entre a *Ética* e o *Direito natural*, é fútil. Na verdade, aqui trata-se do Direito *natural*, que deriva de Deus, e ninguém pode obstar a que Deus atinja *diretamente*, pelas suas leis, a nossa moralidade *interna.* Mas, embora se tratasse do Direito *civil*, ninguém poderia obstar a quo a autoridade civil atingisse *indiretamente* a moralidade *interna* dos súditos, preceituando atos *internos*, enquanto necessários para que o ato *externo* seja *humano* e assim corresponda ao fim da lei; pois que o legislador governa homens, não governa corpos humanos. Por isso, nem o Direito *natural* nem o *civil* podem prescindir da *Ética.*

c) Os *Escolásticos* dizem que deve admitir-se uma distinção entre a *Ética* e o *Direito*, mas que essa distinção é apenas *lógica* ou de *razão*, pois a *Ética* e o *Direito* constituem a mesma ciência *moral.*

Essa opinião é a verdadeira, e é a que seguimos. — Com efeito, é necessário admitir alguma distinção entre a *Ética* e o *Direito natural.* Porquanto, a *Ética* considera o homem *em absoluto*, isto é, enquanto é uma pessoa capaz de honestidade; ao passo que o *Direito* considera o homem nas suas *relações* para com outras pessoas. Além disso, a Ética considera a *forma* dos atos humanos, enquanto prescreve as condições necessárias para a sua honestidade; ao passo quo o *Direito* considera a *matéria* dos mesmos atos, enquanto investiga os *deveres* e os *direitos* do homem para com os outros. — Todavia, essa distinção não excede a que existe entro as várias partes da mesma ciência. A *justiça*, que é o objeto do *Direito*, é *parte* do bem *moral* ou *honesto*, que é o objeto da *Ética.* Desse modo, a *Ética* está para com o *Direito natural* na proporção em que a Metafísica *geral* está para com a *especial.* Por isso, alguns autores dão a primeira

parte da *Moral* o nome de *Ética geral* ou *Nomologia*, e a segunda parte, que é o *Direito natural*, o nome de *Ética particular* ou *Deontologia*.

*

Para conclusão desse *prólogo*, resta-nos examinar os vários sistemas acerca da *origem* do *Direito*. — Antes da era cristã, o *Direito*, entre os Romanos, que eram senhores do mundo, encobria, sob uma aparência de liberdade, o mais feroz despotismo. Ali todos eram *escravos*, ao menos do Estado. O Estado, a que se atribuía uma onipotência absoluta, era o princípio de todo o direito. — Esse erro e este despotismo foram destruídos pela doutrina eminentemente verdadeira e caridosa do Cristianismo. Os *escravos* tornaram a conquistar a dignidade de *pessoa*; a mulher voltou a ser a companheira do homem. O Estado renunciou à sua onipotência, e reconheceu que dependia de um Deus e que, além dos direitos civis e políticos, havia outros direitos mais elevados — os direitos naturais e divinos, proclamando a Deus como fonte principal do todos os direitos humanos. Desse modo, a Igreja e o Estado, desenvolvendo-se harmonicamente na sua esfera de ação, formavam, na obediência às leis divinas, a felicidade espiritual e temporal dos seus súditos. — Essa união, tão justa e tão útil, começada no século IV, foi destruída, infelizmente, no século XVI, pelo *protestantismo*. A autoridade *religiosa* foi devolvida aos príncipes temporais; a *Ética* e o *Direito* perderam a sua origem divina; e o Estado tornou a ser fonte principal, senão única, do todos os direitos e de todos os deveres.

As doutrinas do *protestantismo* criaram *cinco* escolas para a explicação *da origem do direito*: — a *utilitarista de Hobbes*, de *Bentham* e dos outros materialistas, — a *individualista* de *Rousseau*, de *Kant*, de *Rosmini*, — a *panteísta* de *Schelling*, do *Hegel*, de *Krause*, — a *positivista* de *Stuart Mill*, de *Spencer*, — a *histórica* de *Savigny*. Estas escolas, embora partam de princípios diversos, chegam todas a mesma conclusão; pois todas ensinam que a principal fonte dos direitos e dos deveres é o Estado ou a Sociedade civil. — De cada escola faremos uma breve exposição com a crítica respectiva.

A) Escola utilitarista. — A escola *utilitarista* é representada sobretudo por *Hobbes* e por *Bentham*.

a) *Hobbes* diz o seguinte: não há distinção *intrínseca* entre o bem e o mal. O estado primitivo do homem foi o selvagem. Nesse estado, os homens, errando nos bosques sem noção alguma de honestidade, combatiam-se mutuamente, até que veio a lei civil, imposta pelos fortes aos fracos, pelos reis aos súditos. A lei civil é o *direito*.

O sistema do *Hobbes* é falso pelas seguintes razões: — 1ª) Nega uma *distinção intrínseca* entre o bem e o mal. Ora, essa negação é absurda. — 2ª) Supõe que o estado primitivo do homem foi o selvagem. Ora, essa suposição é falsa. — 3ª) Coloca a essência do *direito* na força *física*. Ora, isso é absurdo. O *direito* é uma força *moral*; pois vigora não só quando encontra garantia na força *física*, mas também, e sobretudo, quando é oprimido. — 4ª) Destrói toda a idéia de *obrigação*. Porquanto, se o homem, como os materialistas sustentam, é absolutamente independente, não há nenhum motivo que o possa levar a obedecer a lei, sobretudo se for dotado de muita força *física*, porque então o seu *direito* é mais forte e eficaz. — 5ª) Leva diretamente ao *despotismo* e a *anarquia*.

b) *Bentham*, tendo colocado na *utilidade* o primeiro princípio do bem *honesto*, concluiu que o *direito* é a própria lei civil, promulgada pelo Estado para a *utilidade* de todos.

O sistema do *Bentham* é falso pelas seguintes razões: — 1º) Funda todo o *direito* na *utilidade* ou no *interesse*, dizendo que o homem tem o *direito* de fazer tudo o que lhe é *útil*. Ora, esse fundamento é falso; pois demonstrámos na *Ética* que o *direito* e a *moralidade* não se referem aos bens corpóreos e agradáveis, mas aos bens espirituais e honestos. — 2º) Destrói toda a idéia de *obrigação*. Porquanto, se o *direito* consiste em procurar o que é mais *útil* e *vantajoso* para o *indivíduo*, não há motivo nenhum para *obrigar* o homem a observar as leis, quando essa observância é contrária aos seus interesses e às suas satisfações. — 3º) Leva às mesmas consequências, a que leva o sistema de *Hobbes*.

B) Escola individualista. — Essa escola é representada especialmente por *J. J. Rousseau, Kant, Rosmini*.

a) *Rousseau*, no seu *Contrato social*, professa a mesma teoria do *Hobbes* acerca do estado primitivo do homem e acerca da origem da *moralidade* e do *direito*. Todavia, diz que os homens não se reuniram em sociedade pela força de algum poderoso, como pensou *Hobbes*, mas pela sua livre vontade, e de comum acordo criaram a *moralidade* e o *direito*, que deviam servir de norma aos cidadãos. Posto tal fundamento, esse escritor afirma que a principal fonte de todos os direitos e deveres é o Estado, enquanto, no exercido das suas funções, representa a *vontade geral dos cidadãos*. Por isso, a lei é a *vontade geral dos cidadãos*, e o *direito* é o poder concedido pela *lei*.

O sistema de *Rousseau* é falso pelas seguintes razões: — 1ª) Supõe que o estado primitivo do homem foi o selvagem. Ora, essa suposição é falsa. — 2ª) Supõe que os homens se reuniram em sociedade, em virtude de um *contrato*, livremente concluído entre eles. Ora, essa suposição é também falsa; pois, como demonstraremos mais tarde, não foi a livre vontade do homem que formou a sociedade, mas sim a própria natureza. — 3ª) Destrói toda a idéia de *obrigação*. Porquanto, fazendo *Rousseau* consistir o direito numa simples *legalidade externa*, produzida exclusivamente pela *vontade geral* do povo e sem relação a Deus, não há força nenhuma, a não ser a *física*, que *obrigue* os cidadãos a observância das leis do Estado. — 4ª) Erradamente sustenta que a *lei* é a vontade *geral* dos cidadãos. Porquanto, a *lei*, por ser um *preceito*, deriva da vontade do legislador, e, por ser um preceito *racional*, deve ser conforme a *razão*. Se a *lei* consistisse exclusivamente na *vontade* do legislador, o despotismo seria legitimo e a tirania seria um direito. — 5ª) Leva às mais perniciosas consequências. Na verdade, se a força do *direito* consiste na mera força material ou na *coação física*, como pensa *Rousseau*, o socialismo e a anarquia deixam de ser coisas injustas e ilegítimas, com tanto que possuam mais força material ou física do que os partidos conservadores da ordem moral.

b) *Kant*, na sua *Crítica da razão prática*, corrompeu não só a *Ética*, mas também o *Direito*. O escritor alemão, assim como basca a ordem *moral* na liberdade *interna* do ente racional, assim também funda a ordem *jurídica* na liberdade *externa*. A liberdade *interna* é, segundo *Kant*, a *autonomia* da razão, de que deriva, como do seu princípio, toda a obrigação moral; por isso, todos os deveres *morais*, seja qual for o seu objeto,

são *internos*. A liberdade *externa* é consequência e complemento da *interna*, é um postulado da razão; mas, para a sua subsistência, precisa do uma legislação *coactiva*, pela qual a liberdade de cada um possa coexistir com a liberdade dos outros. Daí a grande diversidade entre a legislação *interna* ou *moral* e a legislação *externa* ou *jurídica*; pois nada é mais contrário à legislação *moral* do que a obrigação *coactiva*. Por isso, a diferença entre a ordem, *moral* e a *jurídica* funda-se principalmente na diversidade da legislação. — Donde se segue que o *direito* é o *conjunto das condições, pelas quais a liberdade de cada um pode coexistir harmonicamente com a liberdade dos outros, segundo uma lei geral*. E, como todo o verdadeiro direito é por si *coactivo*, o mesmo *direito*, tomado no seu mais rigoroso sentido, enquanto exclui todo o elemento *ético* ou *moral*, pode conceber-se como a *simultânea possibilidade da mutua coação de todos com a liberdade de cada um, em conformidade com as leis gerais*. Daí o *princípio geral do direito*: "*É conforme ao direito todo o ato, em que a liberdade de cada um pode existir harmonicamente com a liberdade dos outros, segundo uma lei geral*". Daí também a seguinte *lei jurídica*: "*Opera de modo que o livre uso da tua liberdade possa coexistir com a liberdade de todos os outros, segundo uma lei geral*". — Estabelecida a *liberdade externa*, como o próprio fundamento filosófico de todo o *direito*, *Kant* conclui que a *liberdade* é o único direito *inato* do homem e que ela é o princípio não só da *igualdade inata* dos homens, da *personalidade jurídica*, de todos os outros direitos, mas também da constituição da *sociedade civil*; porque foi um *contrato social*, feito para conservar a cada um a sua esfera de *liberdade externa*, que deu origem à *sociedade civil*. Por isso, o *direito* supõe o *Estado*, e dele deriva exclusivamente. — A opinião de *Kant*, foi seguida também por *Fichte*.

O sistema de *Kant* é falso pelas seguintes razões: — 1ª) Afirma que o homem é independente de toda a lei divina, que é senhor o legislador do si mesmo, não só como *indivíduo*, mas também como *membro da sociedade*. Ora, essa afirmação é falsa. O homem não pode ser independente da lei divina, porque não é independente de Deus na criação, na conservação, e na sua finalidade. — 2ª) Separa a ordem *jurídica da ordem moral*, quando, como demonstraremos, aquela é apenas uma parte desta. — 3ª) Destrói a *obrigação* ou o *dever moral*. Na verdade, a obrigação *moral* supõe sempre dois seres: um superior, que manda, e um súdito, que obedece. Mas, no sistema de *Kant*, o homem é, ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto, superior e súdito. — 4ª). Como o *direito*, segundo *Kant*, é meramente *negativo* (pois consiste na conciliação da liberdade de cada um com a liberdade dos outros), segue-se que o homem teria direito a cometer as maiores imoralidades e crimes, com tanto que não ofendesse a liberdade dos outros; pois isso seria conforme com a lei geral da *liberdade*. Nem a esta licença poderia obstar a lei *moral*; porque, no sistema de *Kant*, o *direito* deve prescindir inteiramente da *Ética* e de toda a lei *moral*. A lei *geral*, de que fala *Kant*, não é a lei *moral*, mas é a lei da própria *liberdade*. — 5ª) Leva ao despotismo e a tirania. Na verdade, afirmando que o *direito* não se funda na *liberdade individual*, mas num *contrato social*, feito pela vontade de todos, e que a essência do *direito* consiste na *coação*, é claro que esse escritor proclama o reinado da força, sacrificando a liberdade *real* do indivíduo, sem que haja uma norma objetiva, que defenda os *direitos* do cada um contra a maioria ou contra a sociedade, quando esta os desconhecer e calcar, como incompatíveis com a sua liberdade. É assim que, *em nome e pela vontade do povo soberano*, esse é reduzido

a escravidão e a miséria! (Veja-se o que dissemos, na primeira parte deste tratado, contra o sistema de *Kant* acerca do fundamento da *moralidade*).

c) *Rosmini* fundou um sistema, em que a soberania de Deus substituiu a soberania do *ente ideal*. Eis o resumo da sua doutrina: o *dever* deriva da lei moral. A lei é uma *noção*, uma *idéia* da nossa inteligência. A primeira *lei* é, pois, a idéia do ser *ideal* ou *universal*. "É claro que o ser, cuja intuição primitiva é ilimitada e meramente possível, o *ser ideal*, tomado universalmente, é para nós a medida de todos os entes particulares; pois é o meio porque os percebemos como são em si mesmos, isto é, com os vários graus da sua entidade. A regra suprema e última, porque medimos a entidade dos objetos, é, pois, o mesmo ser porque os concebemos. Esse ser ideal, produzindo na inteligência a idéia dos objetos, subministra as regias particulares para a sua apreciação e estima. Essas mesmas regras, consideradas em relação à nossa vontade, que produz a estima prática, transformam-se em outras tantas leis morais. Por isso, na Ética natural, a primeira e a suprema lei é o ser *ideal*, luz da nossa inteligência; — o primeiro *imperativo* é o seguinte: *a tua vontade deve conformar-se com o ser ideal, isto é, com a luz da razão*" (*Storia comparativa e critica dei Sistemi di morale*, c. I, a. 4). À *obrigação moral* nasce de dois princípios: da ordem objetiva das coisas, e do respeito que o homem deve a si mesmo (*Storia comparativa*, etc., c. VII, a. 4; — *Filosofa dei diritto*, Sistema morale, VII).

O sistema de *Rosmini* é falso pelas seguintes razões: — 1ª) Destrói a idéia de *dever*. Na verdade, o homem não pode estar sujeito a um *dever*, se não existir uma *pessoa*, que tenha o *direito* respectivo. Ora, no sistema de *Rosmini*, o sujeito do *direito* é um ser *impessoal*, é o *ser ideal*. Logo, não existe *direito* e por isso, não existe *dever*. E como poderíamos ter o *dever* de obedecer a um príncipe *impessoal*, a um legislador *ideal*, se o próprio *Rosmini* confessa que "o conceito de *direito* supõe uma *pessoa*?" (*Filos. del diritto*, p. 129). É verdade que o *ser ideal* de *Rosmini* se identifica com o próprio ser de Deus; mas essa identidade, embora logicamente derive dos princípios desse escritor, é negada por ele. — 2ª) Favorece o *racionalismo*. Na verdade, a *obrigação moral*, no sistema de *Rosmini*, não deriva da lei de Deus, mas sim da ordem objetiva das coisas e do respeito que o homem deve a si mesmo. Desse modo, o pecado não consiste na ofensa feita a Deus, mas na ofensa feita a si próprio, ou ao *ser ideal*, cujo *imperativo* se transgride. Daí o *pecado filosófico*, condenado pela razão e pela Igreja. — 3ª) Leva a perniciosas consequências. Porquanto, o pecado, segundo *Rosmini*, consiste na ofensa ao respeito, quo o homem deve a si mesmo. Bem. Mas o homem, podendo renunciar ao seu direito, pode fazer com que uma ação desonesta seja honesta. Poderia dizer-se que a ordem *objetiva* das coisas se opõe a isso; mas quem diz que o homem deve conformar-se com a ordem objetiva das coisas? É a luz da razão? Mas essa luz, como dissemos, é *subjetiva*, e não pode *obrigar* o homem; pois repugna que o mesmo indivíduo seja superior e súdito de si mesmo. — Como se vê, o sistema de *Rosmini*, embora não parta dos mesmos princípios, contudo chega ao mesmo resultado, a que chega o de *Kant*.

C) Escola panteísta. — Ao *subjetivismo* de *Kant* sucedeu, por natural reação, o objetivismo dos panteístas. Os principais representantes da escola panteísta são *Schelling*, *Hegel*, *Krause*.

a) *Schelling* diz: existe o *absoluto*, que é a identidade do sujeito com o objeto. O *absoluto* manifesta-se no mundo da *natureza* e na *história*. Manifestando-se no mundo da *natureza*, o *absoluto* forma as espécies, os gêneros e os reinos; manifestando-se na *história*, forma a família, a cidade e o Estado. O Estado é o organismo objetivo da liberdade ou a harmonia da necessidade com a liberdade, e tem por condição a *ordem jurídica*. O *Estado* e a *ordem jurídica* não são resultantes das livres vontades dos indivíduos, mas são a forma *imediata* porque se manifestam a *razão* e a *vontade universal*. Por isso, o Estado é um organismo *absoluto*.

Esse sistema é absurdo, não só pelas razões com que combatemos, na *Cosmologia*, o *absoluto* de *Schelling*, mas também porque, destruindo toda a base da dignidade pessoal e do livre-arbítrio, reduz o *Direito* a uma cega fatalidade, que pesa sobre os cidadãos.

b) *Hegel* desenvolveu e completou o trabalho de *Schelling*. O sistema de *Hegel* é o seguinte: o *absoluto* está sujeito a evoluções *necessárias*. O mundo não é a própria vida do *absoluto*, desenvolvida por um movimento *real*, como disse *Schelling*, mas é a própria análise *lógica* do *pensamento absoluto*. Esse *pensamento absoluto* é substancial, mas não é pessoal nem adere a um sujeito pensante. Donde se segue que as regras absolutas do *pensamento* são também as do ser, o que tudo o que é ou que se faz, é ou faz-se por necessidade *lógica*. Por isso, a filosofia divide-se em três partes: — a *primeira* parte, que é a *lógica*, é a ciência da *idéia* em si e por si; — a segunda, que é a filosofia da *natureza*, é a ciência da idéia, que se manifesta fora de si mesma; — a terceira, que é a filosofia do *espírito*, é a ciência da idéia, que faz reflexão sobre si e desse modo, adquire a consciência de si mesma.

A filosofia do *espírito* subdivide-se em três partes, conforme o tríplice grau da sua evolução. Porquanto, o *espírito* desenvolve-se ou revela-se — primeiramente no estado *subjetivo*, enquanto se considera em si e por si, — em seguida, no estado *objetivo*, enquanto se traduz na realidade ou no mundo, — finalmente, no estado *absoluto*, enquanto, recolhendo-se e diferenciando-se de tudo o que está fora dele, toma posse completa de si mesmo. — A filosofia do *direito* está contida na filosofia do *espírito objetivo*. O princípio, de que deriva o *direito*, é a vontade universal e objetiva da *idéia absoluta*, — vontade substancial e racional, mas impessoal. Essa vontade é o fim de si mesma, isto é, o seu fim interno é a liberdade; o seu objeto é o mundo externo, em que ela se realiza. Mas, nessa realização externa, a liberdade assume a forma de *necessidade*. Por isso, o *direito* é a *liberdade realizada*.

O *direito*, assim entendido, pode considerar-se sob um tríplice aspecto. Porquanto, a livre vontade pode manifestar-se como *individua* ou *pessoal*, e a sua relação para com as coisas constitui a *propriedade*, e para com as outras pessoas constituo o *contrato*; o direito, nesse caso, é formal e abstract. Em seguida, a livre vontade reflete sobre si mesma; daí resulta o direito da vontade *subjetiva* — a *moralidade*. Finalmente, a vontade torna-se *social*, traduzindo-se na vida histórica e nas tradições dos povos; daí o *ethos* (idéia da liberdade transformada em mundo real). — Nesse último grau, a livre vontade manifesta-se sob três formas sucessivas: — primeiramente, na *família*, cujo fim é a unidade pelo amor, — em seguida, na *sociedade civil*, que liga as famílias numa unidade mais elevada; — finalmente, no *Estado*, em que o *ethos* atinge o supremo grau

de perfeição. — O Estado, pela sua vez, desenvolve-se no direito interno, no direito externo e na história do mundo. O Estado é a realidade da idéia ética, a realidade da vontade substancial, a própria razão, o fim absoluto, em que a liberdade atinge o mais alto grau de direito. O Estado tem o supremo direito sobre cada indivíduo. O Estado é a vontade divina, é o próprio Deus presente, é o universo espiritual em que a razão divina se realizou.

O *direito público* é tríplice: *interno, externo*, e *absoluto* ou di*reito da história universal*, conforme a idéia do estado — ou se refere a um determinado organismo individual, considerado em si mesmo, — ou consiste na relação de um estado para com os outros, — ou é a idéia universal do estado, considerado como gênero e assim dotado de poder absoluto sobre todos os estados particulares, isto é, é o espírito, que se realiza no processo da história do mundo, e por isso, é o único e absoluto juiz. Os espíritos próprios dos vários povos encontram a suprema unidade no espírito do mundo. — A Igreja e a Religião estão identificadas com o Estado, ou subordinadas a ele; porque o espírito, envolvido sob o véu da religião, é subjetivo o objetivamente indefinido, e só no Estado adquire uma objetividade externa e real. Por isso, a Religião não pode governar. — *Hegel* foi seguido por *Karl Marx* e por muitos outros, sobretudo na Alemanha.

O sistema de *Hegel* é falso, não só pelas razões que aduzimos na *Cosmologia*, mas também pelas seguintes: — 1ª) Funda-se no *panteísmo*, negando a existência de um Deus pessoal, Criador e Conservador do mundo, o *livre-arbítrio*, a *imputabilidade moral*, a *imortalidade* de cada alma humana, e fazendo derivar tudo do *pensamento*, que não tem *sujeito* nem *objeto*, que é *nada*. Ora, tudo isto é absurdo. — 2ª) Encerra contradições. Porquanto *Hegel*, rejeitando o *idealismo* subjetivo e espiritual de *Kant*, esforça-se por recorrer a um princípio único, universal e absoluto de todas as coisas. Mas, longe de procurar esse princípio em Deus, Criador e Governador de todas as coisas, que, pela sua lei *eterna*, é a fonte imutável e objetiva de toda a moralidade e de todo o direito, procurou-o e disse tê-lo encontrado numa suposta divindade, não real, mas fictícia e imaginária, que se desenvolve até adquirir a consciência de si mesma no homem, e que é realmente presente, como vontade universal e como alma universal no Estado e na história. Desse modo, o *objetivo de Hegel*, sendo apenas a evolução do *pensamento* (sem sujeito e sem objeto), não difere, na realidade, do *subjetivo de Kant*, — 3ª) Destrói todo o fundamento da justiça e da moralidade social; porque tudo está numa contínua evolução, e todas as nações têm apenas um valor histórico e relativo, determinado pelas fases do desenvolvimento do espírito universal. — 4ª) Destrói a liberdade individual e os direitos individuais, reconhecendo o Estado, como única fonte absoluta de todo o direito, como princípio de todo o dever e regra de toda a moralidade, completamente autônomo. Por isso, tudo o que o Estado fizer ou mandar, é justo, é honesto e tem força do *direito*, só porque foi o Estado quem o fez ou mandou fazer. Desse modo, o *direito* consiste na força e na felicidade dos acontecimentos. Ora, tudo isto é falso, como fica demonstrado.

c) *Krause* propôs o seguinte sistema: Deus é a essência única, infinita e total; é indeterminado e infinito; contém em si todos os seres finitos, como o todo contém

as partes. Esse ser realiza a sua essência, variando continuamente no tempo os seus estados e as suas determinações. A realização, num tempo infinito, da essência de Deus é a *vida*. A vida de Deus contem a vida de todos os seres. — A essência é o *bem*. Realizar a *essência* é fazer o *bem*. Para que o ente realize a essência ou uma parte da única essência, deve ter *liberdade*, que por isso, é a propriedade pela qual o ente se determina para a realização da essência. — A *moralidade*, pois, é a propriedade, pela qual o ser finito produz livremente o bem, porque é bem; e a *máxima* desta moral é a seguinte: *faze o bem, porque é bem*, isto é, porque é uma parte da essência divina, que manifesta ou realiza a sua vida no tempo.

Mas o bem do homem consiste na realização de tudo o que está contido na sua essência, isto é, no desenvolvimento de todas as suas faculdades e das diversas relações, que pode contrair. As várias esperas, em que o homem pode desenvolver-se, são as seguintes: a *religião*, a *moralidade*, a *ciência*, a *arte*, a *educação*, o *comércio* e o *direito*. Para a realização desses fins, o homem deve ter prontos os *meios* ou as *condições* indispensáveis. Essas *condições* podem ser subministradas pela natureza, como a água, o fogo, etc., — ou podem depender da vontade humana, como são os auxílios físicos, intelectuais, morais, etc. — O homem pode exigir as *condições*, que são indispensáveis para o desenvolvimento da sua vida e que dependem da vontade humana. Daí a origem do *direito*. O *direito*, pois, é o *conjunto das condições, dependentes da vontade humana e necessários para a consecução do fim, que foi determinado ao homem pela sua natureza racional e que é o desenvolvimento da sua vida ou a realização do que está contido na sua, essência*. — Existe um só *direito* — o direito imanente de Deus, abrangendo todos os direitos particulares dos seres finitos. Para tornar efetivos os direitos do homem e da humanidade, isto é, para garantir as condições, que são necessárias para o desenvolvimento do homem e da humanidade o que dependem da vontade humana, foi instituído o Estado, que tem um poder *absoluto* sobre todas as sociedades particulares.

Krause foi seguido por *Ahrens*, *Tiberghien*, e por outros escritores alemães, espanhóis (*Sanz del Rio*, *Giner de los Rios*, *Salmerón*) e portugueses.

O sistema de *Krause* deve rejeitar-se, porque, baseado no *panteísmo*, apresenta uma definição, que desvirtua completamente a noção de *direito* e é um conjunto de falsidades. *Krause* diz que o direito é o *conjunto das condições, dependentes da vontade humana e necessárias para a consecução do fim, que foi determinado ao homem pela sua natureza racional e que é o desenvolvimento da sua vida ou a realização do que está contido na sua essência*. As falsidades dessa definição são tantas, quantas são as palavras. — 1º) É falso que o fim do homem é o desenvolvimento do que está contido na sua essência; porque, como vimos, o nosso fim último é um bem absoluto e infinito, que é Deus. — 2º) É falso ser a nossa natureza racional, que nos assigna o fim último; porque o poder do estabelecer um fim, e de impor o dever de o conseguir, não pode derivar do próprio ser que tende para o fim, mas deriva da inteligência e da vontade do superior, embora este tenha de se conformar com a natureza do mesmo ser. — 3º) É falsa a suposição de que o homem possa desenvolver a sua essência nas sete esferas, apontadas por *Krause*; porque, sendo as forças do homem limitadas, o exercício de

uma faculdade impede o das outras, e quem quisesse desenvolver-se em todas as esferas, acabaria por se não desenvolver em nenhuma. — 4º) É falso que as *condições*, indispensáveis para o desenvolvimento, *dependem da vontade humana*; porque tudo o que é necessário para a consecução de um fim necessário, não deponde da vontade humana, mas é subministrado pela própria natureza. — 5º) É falso que o *direito*, que é uma faculdade ou um poder *moral*, identifica-se com as condições, que muitas vezes acompanham a realização do mesmo *direito*.

D) Escola positivista. — A escola *positivista* tem alguma analogia — com a *panteísta*, enquanto ao processo de *evolução*, — e com a *utilitarista*, enquanto prescinde inteiramente de toda a idéia do absoluto e da Divindade. Seus principais representantes, nessa questão, são *H. Spencer* e *Stuart Mill*.

a) *H. Spencer* funda o sistema *jurídico* na sua doutrina acerca da *evolução*. Diz assim: existe uma lei, cujo fim é a preservação da espécie — a lei da sobrevivência do mais forte. Em virtude dessa lei, os indivíduos, que mais se adaptam às condições da existência, recebem mais vantagem e utilidade do que os indivíduos, que menos se adaptam a essas condições. Essa lei supõe que todo o indivíduo deve receber a sua parte de bens e de males, proporcionada a sua natureza e a sua conduta. — A idéia de *justiça* contém dois elementos: um *positivo*, e outro *negativo*. O *positivo* é o reconhecimento do direito, que todo o homem tem a sua livre atividade e às vantagens que dela resultam; o *negativo* é o reconhecimento dos limites, impostos pela presença dos outros homens, que gozam direitos análogos. Daí a fórmula da *justiça*, que, reunindo os dois elementos, afirma que a cada um deve conceder-se a livre atividade, mas limitada pela presença dos outros homens, que têm as mesmas exigências. O elemento *positivo* exprime as condições da vida em geral; o *negativo* determina estas condições, na hipótese da pluralidade dos homens. Por isso, a fórmula é a seguinte*: cada um pode fazer o que quiser, com tanto que não lese a liberdade dos outros*. — A posse dessa *liberdade limitada* é o *direito*.

O sistema de *Spencer* é falso pelas seguintes razões: — 1ª) Baseia-se num falso suposto, que é a *evolução*; pois essa *evolução*, como demonstrámos, é contrária a razão e a experiência. — Os adversários dizem que essa evolução e uma hipótese. Embora. Mas, sendo uma hipótese, deve ser rejeitada pelos *positivistas*, que só admitem o *positivo*, isto é, só o que foi verificado pela experiência externa e sensível. — 2ª) Faz consistir o *direito* na força *física*; porque sustenta que deve respeitar-se a atividade de cada um, e que essa atividade e proporcionada ao fatal desenvolvimento das melhores e mais perfeitas aptidões, e por isso, vencerá sempre o mais forte. Nem se diga que o mais forte tem o *dever* de respeitar a liberdade do mais fraco; porque esse mesmo *dever* incumbe ao mais fraco em relação ao mais forte. — 3ª) Destrói toda a idéia de *obrigação moral*. Na verdade, para que deveria o homem respeitar a livre atividade dos outros?... Se tem a força bastante para se apossar de um determinado bem, ele pode exercer essa força; porque, no sistema de *Spencer*, não há um princípio mais alto e absoluto, que aprove a legítima atividade e condene o abuso do poder e da força. — 4ª) Leva às mais funestas conseqüências. Porquanto, se o homem tem o direito de fazer o que não ofende a liberdade dos outros, todo o crime, que não ofende a liberdade dos outros, será lícito e honesto.

b) *Stuart Mill* aplica o seu *utilitarismo positivista ao Direito*, como o tinha aplicado a *Ética*. Todo o esforço do escritor inglês consiste em dar-nos a idéia da *justiça* e do *direito*. — O que é a *justiça*? *Mill* não a define diretamente. Limita-se a descrever o *sentimento da justiça*, que é o desejo ou instinto da vingança e da defesa pessoal, o qual, pela faculdade que o homem tem de comunicar os seus sentimentos de simpatia e pela concepção humana de um *egoísmo inteligente*, abrange todas as criaturas. — O que é o *direito*? O *direito* consiste em ter *títulos*, capazes de levar a sociedade a garantir a posse de alguma coisa e a punir quem se opõe à mesma posse. A razão, porque a sociedade deve garantir esta posse, é a *utilidade geral*. — Eis a que se reduz toda a doutrina de *Stuart Mill*.

Esse sistema é falso pelas seguintes razões: — 1ª) Desvirtua a idéia de justiça; pois não consiste num sentimento de vingança e de defesa pessoal, mas consiste em dar a cada um o que lhe pertence. — 2ª) Não explica a idéia de *direito*. Na verdade, os *títulos*, que levam a sociedade a garantir a posse de uma coisa e constituem o *direito*, d'onde derivam? Da sociedade? Não; porque são anteriores a ela. Logo, esse sistema, não explicando a origem dos títulos, não explica a idéia de *direito*. — 3ª) Se esse sistema não explica a idéia de *direito*, nem pode explicar a idéia de *obrigação*, correspondente a esse *direito*. Na verdade, quem pode *obrigar* os outros a respeitar o *direito*? Respondem que é a *utilidade*. Mas perguntamos: essa *utilidade*, que *obriga* ao respeito do *direito*, é a utilidade do *sujeito* ou do *termo* da obrigação? Se é a *utilidade* do *sujeito* da obrigação, temos a consagração do *egoísmo*, com prejuízo de quem possui o *direito*. Se é a do *termo* da obrigação, o *direito* fica assim exposto a todas as violações; porque, nesse sistema, não há uma lei superior, que obrigue o homem a preferir a utilidade própria a utilidade dos outros.

E) Escola histórica. — A *escola histórica*, fundada por *Savigny* (1779-1861) para remediar os males causados pelo *transcendentalismo*, nega o direito *natural* e só reconhece o direito *positivo*. O direito *positivo*, segundo *Savigny*, deriva da vontade livre dos povos, a qual se manifesta pelas leis escritas e pelos pátrios costumes. Por isso, não deve procurar-se um direito *comum* a todos os povos; cada povo forma naturalmente um direito *especial*, acomodado às suas circunstâncias. Por isso, só a *história* deve guiar-nos na investigação dos direitos humanos. — Esse sistema foi seguido por *Stahl*, *Ihering*, *Bluntschli*.

O sistema, proposto pela *escola histórica*, é falso pelas seguintes razões: — 1ª) Destrói a idéia de *obrigação moral*. Na verdade, se se prescindir da lei *natural*, não há, nem pode haver, um motivo, capaz de obrigar a vontade humana a sujeitar-se à lei *positiva*, a não ser a força *física* ou *material*; e assim chega a estabelecer-se a sociedade civil sobre o fundamento da força física ou material. — 2ª) Encerra o mais despótico e tirânico *naturalismo*; porque sustenta que as leis civis, embora contrárias a Moral e ao Direito natural, são verdadeiras leis e têm a força de obrigar, e que ninguém, nesses casos, pode resistir ao poder civil. Ora, é simplesmente ímpio e desonesto que a sociedade civil prescinda inteiramente de Deus, Senhor e Governador de todas as criaturas. — 3ª) Erradamente ensina que é só a *história* que nos deve guiar na investigação dos *direitos* humanos. Porquanto, a *história*, se pode indicar o que é

117. Divisão do Direito natural. — Dividimos o *Direito natural* em duas seções. — Na *primeira* seção tratamos dos *deveres* e *direitos*, que pertencem às relações *individuais* do homem, isto é, que pertencem ao homem, enquanto *indivíduo*; e por isso, consideramos os *deveres* do homem para com Deus, os deveres do homem para *consigo*, e os *deveres* e *direitos* do homem para com o *próximo*, isto é, para com os outros indivíduos da mesma espécie humana. Na *segunda* seção tratamos dos *deveres* e dos *direitos*, que pertencem às relações *sociais* do homem, isto é, que pertencem ao homem, enquanto é *membro da sociedade*, quer esta se considere em si, quer se considere em relação a outra sociedade *civil* ou *religiosa*; e por isso, consideramos — os deveres e os direitos *domésticos*, isto é, os *deveres* e os *direitos* que são próprios do homem enquanto é membro da sociedade *conjugal*, ou *parental*, ou da *dominical*, — os deveres e os direitos *civis*, isto é, que são próprios do homem, enquanto é membro da sociedade *civil*, — os deveres e os direitos *internacionais*, isto é, que são próprios de uma sociedade civil, chamada vulgarmente *nação*, com relação a outra sociedade, tanto civil quanto religiosa, — A *primeira* seção constitui o *Direito individual*; a *segunda* seção constitui o *Direito social*.

---

ou o que foi, não diz o que *deve* ser, nem o que é conforme ao ideal da *justiça*, e por isso, não pode levar ao conhecimento dos *direitos*, de que o homem é dotado para a consecução do seu fim. — 4ª) Leva ao *fatalismo* dos panteístas. Porquanto, os seus defensores afirmam que a *vontade* do povo, que é a fonte de toda a lei, se desenvolve por um processo natural, à semelhança do organismo físico. Ora, isto é *fatalismo*.

Concluindo a exposição destes sistemas acerca da *origem* do *direito*, vemos que todos prescindem da lei *natural*, que foi promulgada por Deus ao homem pela própria luz da razão, e que é fonte e norma do direito *positivo*, ao qual impõe regras e limites, salvando assim os direitos dos indivíduos e a existência da sociedade, e obstando a que o direito se transforme no capricho do mais forte. — Foi com o fim de tutelar a liberdade e a dignidade do homem e de firmar as bases da sociedade, que esses falsos sistemas foram condenados pela Igreja Católica, Mestra infalível da verdade.

118. Divisão do Direito individual. — Dividimos o Direito *individual* em *três* capítulos. No *primeiro* capítulo tratamos dos *deveres* do homem para com Deus; no *segundo*, dos *deveres* do homem para *consigo*; no *terceiro*, dos *deveres* e *direitos* do homem para com o *próximo*.

CAPÍTULO PRIMEIRO
Deveres do homem para com Deus

Sumário: — Deveres teóricos do homem para com Deus. — Deveres práticos do homem para com Deus.

ARTIGO I
Deveres teóricos do homem para com Deus

119. Deveres do homem para com Deus. — *Deveres* do homem para com Deus são as obrigações, que temos de prestar a Deus o culto que Lhe é devido. — Como a virtude, que nos inclina a prestar a Deus o culto que Lhe é devido, chama-se *Religião*, pode dizer-se que todos os *deveres* do homem para com Deus se resumem na virtude da *Religião*.[1]

1 Num sentido *mais lato,* todos os deveres do homem são deveres para com Deus; não só porque são impostos por Deus, mas também porque nos levam ao fim último, que é Deus, nem se podem transgredir, sem que ao mesmo tempo se transgrida um dever para com Ele. Todavia, num sentido *mais rigoroso, deveres* para com Deus são os que *direta* e *imediatamente* nos referem a Deus. É destes deveres que nos ocupamos.

A *Religião* toma-se em vários sentidos. — No sentido próprio, significa o *culto devido a* Deus. — Em sentido lato, derivado do primeiro, significa a *virtude moral,* que nos inclina a prestar a Deus o culto, que Lhe é devido. — Em sentido mais lato, significa o *conjunto* — tanto das *verdades,* que exprimem as relações entre Deus e o homem, — como dos *deveres,* que se fundam naquelas relações. — Tomada no *segundo* sentido, a *Religião* é a *parte principal* da ordem moral ou dos *deveres* impostos pela lei natural. Tomadano *terceiro* sentido, a *Religião* é o *fundamento* de toda a ordem moral;

porque Deus é o *fim último* da ordem moral, — a sua *Essência* é a *norma última*, de que a ordem moral tira a sua necessidade, — a sua *Vontade* é a causa da *obrigação* e da *sanção* da ordem moral, e a fonte de todos os direitos.

Na virtude da *Religião* devemos distinguir o objeto *formal*, o objeto *material* e *direto*, e o *objeto indireto*. — O objeto *formal* da Religião é a *honestidade, que se encerra nos atos religiosos*; porque nada mais *honesto* ou *conveniente*, do que dar a Deus o culto, que Lhe é devido. O seu objeto *material* e *direto* é o *culto*, que se presta a Deus. O seu objeto *indireto* é o próprio Deus, enquanto é o *Primeiro Princípio de todas as coisas*. — Donde se vê que a *Religião* não é uma virtude *teologal*, mas *moral*; porque a virtude *teologal* tem por objeto *direto* o próprio Deus, tal é a virtude da *Fé*, da *Esperança* e da *Caridade*. — Todavia a *Religião*, enquanto nos inclina a prestar a Deus o culto, que lhe é devido, compreende todos os *deveres* do homem para com Deus e por isso, também os que se referem às virtudes da *Fé, Esperança* e *Caridade*. Nesse caso, os atos destas três virtudes não são atos *elícitos* da própria *Religião* (porque uma virtude *moral* não pode produzir os atos próprios de uma virtude *teologal*), mas são atos *imperados* por ela, enquanto a Religião leva essas virtudes *teologais* a praticar os atos respectivos. Desse modo, os atos das virtudes *teologais* derivam *imediatamente* das próprias virtudes; *mediatamente*, da *Religião*.

Muitos autores modernos, escrevendo tratados de *Direito natural*, omitem os *deveres* do homem para com Deus. As razões dessa omissão são várias. — Uns dizem que os *deveres* do homem para com Deus são apenas *morais*, mas não são *jurídicos*; porque Deus não pode *coagir* as criaturas. — Outros afirmam que esses *deveres* são inúteis; porque Deus não precisa dos nossos obséquios. — Outros finalmente sustentam que a criatura não pode nem deve ter deveres *religiosos* para com Deus; porque a Religião é *parte* da *justiça*, a qual preceitua que a dívida seja *adequadamente* satisfeita, e o homem não pode satisfazer *adequadamente* as suas dívidas para com Deus.

Todas estas razões são falsas ou inconcludentes. — É falsa a *primeira* razão. Os *deveres* do homem para com Deus são rigorosamente *jurídicos*; porque Deus, sendo o Criador e o Senhor de todas as coisas, tem verdadeiro *direito* a exigir a observância da sua lei. Nem se diga com *Ahrens* que Deus, pelo fato de não poder *coagir* as criaturas, não tem *direitos*; porque respondemos que Deus, embora não tivesse a força *coactiva*, não deixaria de ter *direitos*, pois a *coação*, como vimos, não constitui a essência do *direito*. — É falsa a *segunda* razão. Porquanto, embora Deus não *precise* dos nossos obséquios, nem por isso, esses obséquios são inúteis, porque são exigidos pela *justiça*, a qual preceitua a observância das relações entre Deus e o homem. Em poucas palavras: o culto, que prestamos a Deus, se não é útil e necessário para Ele, é útil e necessário para o homem. — Não é concludente a *terceira* razão. Porquanto, embora o homem não possa satisfazer *adequadamente* as suas dívidas para com Deus, nem por isso, fica dispensado de dar o que pode, o que está ao alcance das suas forças.

É evidente que o homem, com relação a Deus, só tem *deveres* e não *direitos;* porque o homem é essencialmente servo de Deus, e o Criador nada pode dever às suas criaturas (Cf. *Sum. Th.,* 2-2, q. 81 e seg.).

120. Divisão dos deveres do homem para com Deus. — O homem não pode prestar a Deus o *culto*, que Lhe é devido, se não tiver um verdadeiro e conveniente *conhecimento* da essência e das infinitas perfeições do mesmo Deus. Daí resulta a divisão dos *deveres* do homem para com Deus em *teóricos* e *práticos*. Os *teóricos* referem-se ao *conhecimento* de Deus, e por isso, são cumpridos diretamente pela *inteligência*; — os *práticos* referem-se ao *culto* de Deus, e por isso, são cumpridos diretamente pela *vontade*. — Neste artigo tratamos dos deveres *teóricos* do homem para com Deus; no seguinte trataremos dos deveres *práticos*.[1]

121. Deveres teóricos do homem para com Deus. — Deveres *teóricos* do homem para com Deus são, como dissemos, os que se referem ao *conhecimento* de Deus, isto é, às verdades acerca da essência, das perfeições e das obras de Deus. — Estas verdades podem ser *racionais* ou *suprarracionais*, conforme excedem, ou não, a capacidade da limitada razão humana. — Os deveres *teóricos* do homem para com Deus resumem-se na obrigação de adquirir um conveniente *conhecimento* das verdades divinas *racionais*, e de aceitar as verdades *suprarracionais*, se Deus as revelar por um modo sobrenatural.[2]

---

1 São, pois, duas as partes da *Religião:* uma *teórica,* outra *prática.* A *teórica* consiste no conhecimento, embora inadequado, da infinita excelência de Deus; — a *prática* consiste no *culto,* que devemos prestar a Deus, pela sua infinita excelência. — Quem erra na parte *teórica,* isto é, no *conhecimento* de Deus, enquanto Lhe nega uma propriedade que possui, ou Lhe atribui uma propriedade que não possui, chama-se *blasfemo,* — e quem nega a Deus o *culto,* que Lhe é devido, diz-se *ímpio.*

2 Deus é única, simplicíssima, infinita Verdade, identificada com a sua Essência inefável. — A nossa inteligência, sendo finita e por isso, não podendo abranger com um só olhar o infinito, procura formar da única e simplicíssima Verdade muitos e diferentes conceptos, cada um dos quase reproduz, embora por um modo infinitamente inadequado, um ou outro atributo da Essência divina.

Essa maneira de conhecer a Essência infinita de Deus não é arbitraria nem falsa; porque os diversos conceptos, que formamos da Essência divina, têm o seu fundamento na realidade, isto é, as diversas verdades, que formamos acerca de Deus, existem efetivamente na Essência divina, não inadequadas e acidentais, como na inteligência humana, mas perfeitíssimas e unidas numa única Verdade, substancial e infinita. — Em Deus, pois, podem distinguir-se muitas e diferentes verdades, distribuídas em duas classes. Uma classe abrange as verdades, que não excedem a capacidade ou compreensão da inteligência criada, como são existência e a unidade de Deus, a criação do mundo, a espiritualidade e imortalidade da alma humana, etc.; — a outra classe compreende as verdades, que excedem a capacidade ou compreensão de *toda* a

122. O homem deve adquirir um conveniente conhecimento das verdades divinas racionais.

a) O homem, derivando de Deus, como do seu primeiro princípio, e tendendo para Deus, como para o seu último fim, deve unir-se-Lhe pelos atos da *inteligência* e da *vontade*; porque um Ente espiritual e

---

inteligência criada, como são a Unidade e a Trindade de Deus, a Encarnação do Filho de Deus, etc. — As verdades, que excedem a capacidade ou compreensão de *toda* a inteligência criada, chamam-se *mistérios*. *Mistério*, pois, é uma proposição em que não podemos perceber a razão *intrínseca*, que une o predicado ao sujeito.

Os *mistérios* são uma pedra de escândalo para os incrédulos. E, todavia, nada mais lógico, nada mais natural do que a existência dos *mistérios*. A natureza sensível está cheia de mistérios! A essência da atração, do som, da luz, do calor, da eletricidade, não são outros tantos mistérios para a inteligência criada? Sim, certamente. E, se a nossa inteligência encontra *mistérios* nas coisas *accessíveis* aos nossos sentidos, não deverá ela encontrá-los em Deus, que é invisível aos nossos olhos corpóreos e que, enquanto é objeto da mesma inteligência criada, está infinitamente distante? — Essa razão é suficiente para provar a existência dos *mistérios* em Deus. Mas, como o assunto é importantíssimo, acrescentamos duas outras razões, mais intrínsecas e convincentes.

Deus é infinito, e a inteligência criada é finita. Ora, repugna que o *finito* compreenda e meça o *infinito*, ou que o *infinito* esteja contido no *finito*. Logo, devem existir verdades em Deus, que excedem a capacidade ou compreensão de toda a inteligência criada. Logo, existem os *mistérios*. — Com efeito, para os incrédulos sustentarem que em Deus não existem *mistérios*, isto é, verdades que excedem a capacidade de *toda* a inteligência criada, deveriam provar ou que Deus é finito, ou que a inteligência criada é infinita. Não se concebe outro meio termo. Ora, um Deus *finito* é contradição, assim como é contradição uma *coisa criada infinita*.

Além disso, a inteligência, para que possa conhecer todas as propriedades, que se referem a um objeto, deve compreender perfeitamente a *essência* do mesmo; porque a essência é a razão, o fundamento de tudo o que o objeto possui. Ora, a *Essência* de Deus é incompreensível para a inteligência criada; porque as criaturas, que são o meio porque nos elevamos ao Criador, sondo efeitos finitos e inadequados, não podem manifestar a infinita grandeza do Deus. Logo, existem *mistérios*, isto é, existem em Deus verdades, que excedem a capacidade de toda a inteligência criada.

Os *mistérios* excedem a nossa inteligência limitada, mas não a destroem; pois tudo o que é *superior* a uma faculdade, não lhe é por si *contrário*. — Se as verdades *suprarracionais* e as *racionais* fossem contrárias em nós, deveriam ser contrárias também em Deus. Ora, isto repugna; porque estas duas espécies de verdades, consideradas em Deus, não são distintas, mas identificam-se com a simplicíssima Verdade infinita. — Só o erro é contrário à verdade; e ninguém provou nem pode provar que uma verdade *supranacional* é contrária a uma verdade *racional*; visto que, se isto se provasse, a verdade *supranacional* tornar-se-ia *racional*, pois a inteligência compreenderia a *relação* ou o *nexo* entre o sujeito e o predicado (*Sum. c. Gentes*, l. I, c. 3).

puríssimo, como é Deus, só pode ser atingido por faculdades espirituais, como são a inteligência e a vontade. Ora, o homem une-se com Deus pelos atos da *inteligência*, enquanto adquire um conveniente *conhecimento* das verdades divinas *racionais*, isto é, das verdades que estão ao alcance da nossa razão. Logo, o homem deve adquirir um conveniente *conhecimento* das verdades divinas *racionais*.

b) O homem deve, pelos atos da sua *vontade*, prestar a Deus o *culto*, que é *devido* a tão grande Senhor. Ora, é impossível prestar a Deus o culto, que Lhe é devido, se não se adquirir um conveniente *conhecimento* das verdades divinas *racionais*; pois ninguém pode honrar convenientemente uma pessoa, se não conhecer a sua dignidade. Logo, o homem deve adquirir um conveniente *conhecimento* das verdades divinas *racionais*.

Dissemos — *conveniente* conhecimento; pois basta que o homem adquira o conhecimento das verdades divinas, necessário para o cumprimento dos deveres do seu estado.[1]

123. O homem deve aceitar as verdades suprarracionais, se Deus as revelar.

a) O homem deve prestar a Deus o *culto*, que é devido a tão grande Senhor. Ora, não prestariam os a Deus o culto devido, se não

---

1 Examinemos duas objeções:

Dizem: a parte *teórica* da Religião, consistindo no conhecimento de um objeto tão elevado e abstrato, como é Deus, é de difícil execução, e por isso, não pode ser prescrita pela lei *natural,* que abrange todos os homens, doutos e ignorantes.

Resposta. A parte *teórica* de Religião, que é imposta a todos pela lei *natural,* não consiste no conhecimento das verdades, que são mais difíceis e abstratas, relativas a Deus, mas sim no conhecimento das verdades divinas, que são mais obvias e elementares, e que são necessárias e suficientes para o homem ter uma idéia exata de Deus e para Lhe prestar o culto conveniente, devido a tão grande Senhor.

Insistem: a parte *teórica* da Religião, por se referir a *inteligência,* não pode estar compreendida na lei *natural,* que só obriga à *vontade.*

Resposta. A parte *teórica* da Religião refere-se à *inteligência* e à *vontade.* Refere-se à *inteligência,* enquanto o conhecimento de Deus é um ato *e lícito* ou *próprio* dessa faculdade; refere-se à *vontade,* enquanto tal conhecimento é um ato *imperado,* isto é, preceituado a própria *inteligência* pela *vontade.* — Se a parte *teórica* da Religião se refere à *vontade,* é claro que pode estar compreendida na lei *natural,* isto é, pode ser matéria de preceito. Por isso, quem, por uma negligência injustificada, deixa de adquirir um conveniente conhecimento de Deus, transgride a lei natural. — Donde se vê o erro de *Hobbes,* quando diz que os *ateus* não são injustos, porque pecam com a inteligência, não com a vontade.

aceitássemos as verdades *suprarracionais*, que Deus revelasse por um modo sobrenatural; porque, nesse caso, semelhantes verdades seriam a norma — não só do que deveríamos conhecer, — mas lambem do que deveríamos fazer para o cumprimento dos nossos deveres para com Deus, e por isso, para a consecução do fim último. Logo, o homem deve aceitar as verdades *suprarracionais*, se Deus as revelar.

b) O homem terá o dever de aceitar as verdades *suprarracionais*, que Deus revelar, se o mesmo Deus tiver o *direito* de exigir a nossa fé. Ora, Deus tem esse *direito*; porque, sendo Ele a própria Verdade, não se engana nem pode enganar, e, sendo Senhor absoluto do homem e de todas as suas faculdades, pode impor-se a inteligência humana. Logo, o homem deve aceitar as verdades *suprarracionais*, se Deus as revelar.[1]

1 Como essa tese é combatida pelos incrédulos, digamos mais alguma coisa acerca da *Revelação sobrenatural*, seu *objeto*, *possibilidade*, *necessidade* e *existência*, deixando para o fim a refutação das principais dificuldades.

a) Revelação sobrenatural. — Revelação *sobrenatural* é a manifestação de uma verdade, ou de um sistema de verdades, feita por Deus ao ente finito e racional por um modo *sobrenatural*, isto é, superior a todas as forças criadas. — *Cousin*, os *racionalistas* da *Alemanha*, *Arhens* admitem uma revelação divina, como fundamento da ciência ou da religião; mas essa *revelação* é inteiramente diversa da revelação *sobrenatural*, de que nos ocupamos. Porquanto, — para *Cousin* e para os *racionalistas* da *Alemanha*, a *revelação* é a espontânea evolução da inteligência, ou a manifestação *natural* de Deus através dos seres finitos, — e, para *Ahrens*, a *revelação* é a manifestação da natureza divina no mundo e sobre tudo no espírito humano.

b) Objeto da Revelação sobrenatural. — o *objeto* da Revelação sobrenatural é constituído por todas as verdades, que Deus manifestou ou pode manifestar às inteligências criadas por um modo superior a todas as forças finitas. Estas verdades podem ser *racionais* e *suprarracionais* (ainda que a Revelação *sobrenatural*, tomada no sentido mais rigoroso, se refira exclusivamente às verdades *suprarracionais*). — Por isso, quando Deus manifesta *sobrenaturalmente* uma verdade *supranacional*, a Revelação é *sobrenatural* enquanto ao *modo* e enquanto ao *objeto* revelado; — e quando manifesta *sobrenaturalmente* uma verdade *racional*, a Revelação só é *sobrenatural* enquanto ao *modo* de manifestar a verdade.

c) Possibilidade da Revelação sobrenatural. — Uma coisa é *possível*, quando não repugna. Mas a Revelação *sobrenatural* não repugna. Porquanto, essa repugnância dar-se-ia — ou da parte de Deus, — ou da parte da *criatura racional*, — ou da parte da *verdade revelada*. — Ora, a repugnância não se dá da parte de Deus; porque Deus é infinitamente sábio e conhece todas as verdades, é onipotente e tem os meios aptos para as manifestar, é ato puríssimo e desde a eternidade determinou a revelação de certas verdades. — Não se dá da parte da *criatura racional*; porque esta, se pode sujeitar-se ao magistério de outra criatura, muito mais pode sujeitar-se ao magistério de Deus. — Não se dá da parte da *verdade revelada*; porque a verdade, quer exceda quer

não exceda a capacidade da inteligência criada, é sempre o objeto *adequado* da mesma inteligência. Nem se diga que as verdades *suprarracionais* são *incompreensíveis*; porque, se são *incompreensíveis* enquanto não *vemos* o nexo entre o sujeito e o predicado, são *compreensíveis* enquanto percebemos o *sentido*, que *exprimem*.

d) Necessidade da Revelação sobrenatural. — A Revelação *sobrenatural* pode dizer-se *necessária* — ou enquanto as verdades *suprarracionais*, — ou enquanto as verdades *racionais*. Daí uma dúplice proposição.

a) À Revelação *sobrenatural* é *absolutamente* necessária na *hipótese* da elevação da criatura racional a um fim *sobrenatural*. Com efeito, nessa hipótese, o fim da criatura racional, sendo superior às exigências da sua natureza, deve manifestar-se-lhe por um modo *sobrenatural*; aliás o homem não poderá dirigir para ele os seus desejos e as suas obras; pois ninguém tende para o desconhecido. Se é *absolutamente* necessária a Revelação do fim *sobrenatural*, é também *absolutamente* necessária a Revelação dos *meios* proporcionados para esse fim; não só porque a determinação dos meios depende da causa, que determinou o fim, quando este é *sobrenatural*, — mas também porque os meios, proporcionados para a consecução de um fim *sobrenatural*, devem ser *sobrenaturais* e por isso, só dependem da Sabedoria e da Vontade de Deus. — Dissemos que a Revelação, nesse caso, é *absolutamente* necessária; porque a inteligência criada não pode por si conhecer, pelo menos com *certeza*, a existência do fim *sobrenatural*.

b) A Revelação *sobrenatural* é *moralmente* necessária enquanto as verdades *racionais*, relativas à Religião e a Moral. Na verdade, sem a Revelação, só poucos homens e depois de muito tempo teriam apreendido algumas verdades religiosas e morais, misturadas com muitos erros; quando é certo que *todos* os homens, desde o princípio da sua existência, devem conhecer, Bem mistura de erro, essas verdades; pois é delas que depende a felicidade do homem. — Dizemos que a Revelação *sobrenatural* das verdades *racionais* é só *moralmente* necessária, porque a inteligência criada, embora, considerada em si, possa chegar ao conhecimento de todas as verdades *religiosas* e *morais* da ordem *racional*, contudo, considerada no homem, no qual ela existe cercada de dificuldades, é *moralmente* (não *fisicamente*) impotente para conhecer todas essas verdades. A essa impotência *moral* corresponde a necessidade *moral* da Revelação (*Sum. c. Gentes*, 1. I, c. 4).

e) Existência da Revelação sobrenatural. — A Revelação *sobrenatural* não só é *possível* e *necessária*, *mas também existe*, e a sua depositaria autentica é a Igreja Católica. — Não pertence a Filosofia a demonstração dessa grande e consoladora verdade. Limitamo-nos a dizer que os *motivos de credibilidade*, que demonstram tal existência, são tantos e tão valiosos, que um espírito sensato não pode deixar de dizer a Deus com um celebre pensador: "*Senhor, se a nossa fé é falsa, fomos enganados por Vós; porque ela foi autenticada por milagres, que só Vós podeis operar*" (Ricardo de S. Victor, *De Trinitate*, lib. I, c. 2).

f) Dificuldades dos incrédulos. — Examinemos as principais dificuldades dos incrédulos contra a Revelação *sobrenatural*.

Dizem: a Revelação *sobrenatural* repugna da parte de Deus, da parte do homem, e da parte das verdades reveladas. — Repugna da parte de Deus; porque Deus não

pode nem deve comunicar às criaturas os seus segredos. — Repugna da parte do homem; porque a Revelação humilha e escraviza a nossa razão. — Repugna da parte das verdades reveladas; porque elas, não tendo *evidência*, deixam de ser *verdades*.

Resposta. A Revelação *sobrenatural* não repugna da parte de Deus, nem da parte do homem, nem da parte das verdades reveladas. — Não repugna da parte de Deus; porque Deus, que concedeu ao homem a faculdade de comunicar aos outros os próprios pensamentos, não pode deixar de ter o poder de comunicar às criaturas os seus segredos, e porque essa comunicação, longe de abater a Grandeza e a Majestade de Deus, revela brilhantemente a sua infinita Bondade e Sabedoria. — Não repugna da parte do *homem*; porque, se é próprio do erro humilhar e escravizar a nossa razão, é próprio da verdade enobrecê-la e torná-la livre. — Não repugna da parte das *verdades reveladas*; porque muitas, isto é, as *racionais*, têm uma evidência *intrínseca*, e muitas outras, isto é, as *suprarracionais*, têm uma evidência *extrínseca*, porque se baseiam na infalível Verdade, que é Deus, e por isso, não podem deixar de ser verdades. Notamos que as verdades *suprarracionais*, se têm uma evidência *extrínseca* relativamente à inteligência criada, têm uma evidência *intrínseca* relativamente à inteligência divina.

Continuam: a Revelação *sobrenatural* não é *necessária* relativamente às verdades *suprarracionais*, nem relativamente às verdades *racionais*. Não é necessária relativamente às verdades *suprarracionais*; porque essa necessidade basear-se-ia na existência de um fim *sobrenatural*, e repugna que um ente seja destinado para um fim superior as suas tendências naturais. Não é necessária relativamente às verdades *racionais*; porque essa necessidade arguiria imperfeição e deficiência na criatura mais elevada entre todos os seres, que é o homem.

Resposta. A Revelação *sobrenatural* é necessária em relação às verdades *suprarracionais*, e em relação às verdades *racionais*. — É necessária em relação às verdades *suprarracionais*, se Deus tiver destinado o homem para um fim *sobrenatural*; e esta destinação não repugna, porque tal fim, embora *superior* às exigências da nossa natureza, contudo não lhe é *contrário*, mas enobrece-a, elevando-a de um modo maravilhoso. — É necessária, embora *moralmente*, em relação às verdades *racionais*; porque, sem ela, só *poucos* homens, e depois do *muitos* anos, teriam chegado a conhecer uma ou outra verdade religiosa, misturada com muitos erros. Essa verdade foi reconhecida pelos próprios filósofos pagãos. *Pitágoras* dizia: "O homem só deve fazer o que é do agrado de Deus, mas ele não poderá conhecer o que é do agrado de Deus, se o próprio Deus, ou um gênio superior, não lh'o ensinar, e se uma luz divina não o esclarecer n (*Janblich. in vit. Pithag.*). *Sócrates* acrescentava: "A piedade é uma virtude sumamente desejável; mas ninguém, à exceção de Deus, pode ensiná-la" (*Plato, Politic.*).

Replicam: o homem não pode acreditar numa verdade, que se diz *revelada*, se não souber com *certeza* de que Deus falou. Mas, quando o homem sabe *com certeza* de que Deus falou, já não tem *fé*, mas *ciência*; porque a *fé* exclui toda a *certeza*.

Resposta. Concordamos em que o homem não pode acreditar numa verdade, que se diz *revelada*, se não souber com *certeza* de que Deus a revelou; mas negamos que o homem, quando sabe *com certeza*, de que Deus falou, já não tem *fé* mas *ciência*. Porquanto, essa certeza, sendo *extrínseca*, isto é, baseada em argumentos *extrínsecos*

124. Corolário. — Das precedentes considerações resulta que a *autonomia* ou *liberdade de consciência*, que é o chamado direito do *livre pensamento* em matéria de Religião, e o *indiferentismo religioso*, que é a opinião dos que julgam todas as religiões igualmente boas e agradareis a Deus e por isso, capazes de levar o homem a consecução do seu fim último, são erros injuriosos para Deus e funestos para o homem.[1]

---

a própria Verdade, que Deus manifestou, é compatível com a *fé*, a qual só exclui a *certeza intrínseca*, isto é, baseada em argumentos *intrínsecos* a mesma verdade. — Daí se segue que o ato de *fé*, por se não basear em argumentos *intrínsecos*, não é *necessário*, mas *livre*, e por isso, é *meritório*.

1 Digamos alguma coisa acerca da *autonomia* ou *liberdade de consciência* e acerca do *indiferentismo religioso*.

a) Liberdade de consciência. — *Liberdade de consciência* é o suposto direito, atribuído ao homem pelos *nacionalistas*, de abraçar e professar a Religião, que ele, só guiado pela luz da razão, reconheça por verdadeira.

Essa teoria é falsa pelas seguintes *razões*: — 1ª) Supõe que a Religião, que o homem deve professar, é a *natural*. Ora, isto é falso. A Religião meramente *natural* nunca existiu; porque Deus, desde o princípio do mundo, falou ao homem, revelando-lhe muitas verdades, *teóricas e práticas*, *racionais e suprarracionais*. O filósofo não pode prescindir dessa revelação. — 2ª) Deus, sendo a Verdade infinita, tem todo o direito de se impor a inteligência humana, que foi criada para a verdade. Ora, esse direito seria destituído de todo o valor, se o homem pudesse rejeitar a Religião revelada por Deus, para seguir a que ele quisesse.

Objetam: a *liberdade de pensamento* é um dos direitos da nossa razão. Logo, homem pode, mesmo em matéria de Religião, pensar como quiser.

Resposta. Se por *liberdade do pensamento* entendem que a nossa razão não pode ser constrangida por nenhuma *força extrínseca* a aderir a uma ou outra proposição, concedemos que essa *liberdade* é um direito da razão. Se por *liberdade do pensamento* entendem que a razão é independente do influxo da vontade, e por isso, do influxo da lei moral, negamos que essa *liberdade* é um direito da nossa razão, porque a lei moral regula a nossa vontade e, por meio desta, todas as outras faculdades do homem.

b) Indiferentismo religioso. — *Indiferentismo religioso* é a opinião dos que proclamam boas e igualmente agradáveis a Deus todas as religiões, sustentando que todas elas levam o homem ao seu fim último.

Essa opinião é absurda pelas seguintes razões: — 1ª) Se em toda e qualquer Religião o homem pudesse conseguir o seu fim último, Deus teria igual amor a verdade e ao erro, a virtude e ao vício; pois Ele daria a mesma recompensa tanto aos que seguem uma Religião de erros e de vícios, como aos que seguem uma Religião cheia de virtude e de verdade. Ora, essa consequência repugna. Logo, o homem só pode salvar-se na verdadeira Religião, que é a revelada por Deus. — 2ª) Para agradarmos a Deus e para alcançarmos a vida eterna, não basta honrar e venerar a Deus com

ARTIGO II
Deveres práticos do homem para com Deus

125. Deveres práticos do homem para com Deus. — Deveres *práticos* do homem para com Deus são, como dissemos, os que se referem ao *culto*, que é devido a Deus. — *Culto* é o *reconhecimento da excelência de Deus e da nossa sujeição para com Ele*. Divide-se em *interno* e *externo*, conforme se presta no íntimo da nossa alma pelos atos da *vontade*, ou se manifesta exteriormente por sinais *sensíveis*. O *culto* pode ser determinado pela *natureza* ou pela *Revelação*. — O homem deve prestar a Deus o culto, *interno* e *externo*, não só o que é determinado pela *natureza*, mas também o que o pode ser pela *Revelação*.[1]

126. O homem deve prestar a Deus o culto interno.

a) O homem derivando de Deus, como do seu primeiro princípio, e, tendendo para Deus, como para o seu último fim, deve unir-se-lhe pelos atos da *inteligência* e da *vontade*; porque um Ente espiritual, como é Deus, só é atingido por faculdades espirituais, como são a inteligência e a *vontade*. Ora, o homem une-se com Deus pelos atos da *vontade*,

---

um culto, que agrada a nós, mas é necessário tributar-lhe o culto o a veneração, que agrada a Ele; porque a determinação da *qualidade* do serviço, e do *modo* porque se deve prestar, pertence ao senhor e não ao servo. Ora, a Deus, infinitamente santo, não pode agradar todo e qualquer culto, mas só o que é inteiramente santo e o que foi determinado por Ele.

Objetam: se não se admitir o *indiferentismo religioso*, devemos dizer que a máxima parte dos homens estão fora do caminho da salvação eterna. Ora, isto é contrário a Providência divina.

Resposta. Estão fora do caminho da salvação eterna só os que *não querem* reconhecer a verdadeira Religião, *desprezando os auxílios*, que para isso recebem de Deus. — Nem se diga que é difícil distinguir, entre tantas, a Religião verdadeira; porque a beleza e a harmonia dos dogmas, a santidade e a pureza da vida, a glória dos milagres, a fortaleza dos mártires, — todo esse admirável conjunto de perfeições, que só se encontram na Religião Católica, fundada por N. S. Jesus Cristo, é motivo mais que suficiente para uma inteligência serena e para um coração bem feito abraçar, amar e praticar esta augusta Religião.

1 O culto devido a Deus em virtude da sua infinita excelência, isto é, enquanto Deus é o princípio do todo o bem e o soberano Senhor de todas as coisas, chama-se *latria*. Por isso, o culto de *latria* compete exclusivamente a Deus. — Esse culto diz-se *devido* a Deus, não só porque Deus é o Ser dotado de infinita excelência, mas também porque tudo o que o homem pode prestar a Deus, é devido.

enquanto Lhe presta o culto *interno*. Logo, o homem deve prestar a Deus o culto *interno*.

b) O homem deve, pelos atos livres da *vontade*, observar e reproduzir em si o que a ordem moral exige. Ora, a ordem moral exige que — o servo preste reverencia e obséquio ao senhor, — o beneficiado seja reconhecido ao seu benfeitor, — o ser finito reconheça a excelência do Ser infinito; e Deus é o senhor e benfeitor do homem, é o Ser dotado de excelência infinita. Logo, o homem deve, pelos atos da vontade, prestar a Deus o culto devido. Os atos da vontade são *internos*. Logo, o homem deve prestar a Deus o culto *interno*.[1]

127. Principais atos do culto interno. — Os principais atos do culto *interno* são os seguintes: a *fé*, o *amor*, a *esperança*, a *oração*, o *agradecimento*, a *obediência*, a *satisfação*.

a) Fé. — *Fé* é a virtude, pela qual, baseando-nos na infinita verdade e sinceridade de Deus, acreditamos em tudo o que Ele revelou. — A fé é imperada pela vontade, e por isso, é meritória.

b) Amor. — *Amor* é a virtude pela qual, baseando-nos na infinita bondade e perfeição de Deus, O estimamos sobre todas as coisas. — O *amor* é ou há de ser o princípio de todos os atos do *culto*, interno e externo, que o homem deve prestar ao seu Deus.[2]

---

1 Os *ateus*, os *materialistas* e os *panteístas*, que ou negam a Deus, ou querem confundi-lo com a universalidade das coisas, não reconhecem no homem, como não podia deixar de ser, o dever de prestar a Deus um culto, quer *interno* quer *externo*. — Mas esse erro é uma exceção, pois não houve, nem há povo algum, ainda que ignorante e bárbaro, que não tivesse ou não tenha prestado algum culto a Divindade.

2 O homem deve *amar* a Deus sobre todas as coisas. Porquanto, a reta ordem exige que amemos os bens em proporção da sua dignidade e da estima, que merecem; pois o bem é por si amável. Ora, Deus e o Bem infinito, fonte e fim último de todos os bens criados, e por isso, infinitamente amável. Logo, a reta ordem exige que amemos a Deus sobre todas as coisas, e todas as coisas por Deus. — Não é preciso que esse amor seja sumo na *intensidade*; basta que o seja na *apreciação*. — Note-se que o Bem infinito pode considerar-se *em si* e *em relação a nós*. Considerado *em si*, o Bem infinito é objeto do *amor de benevolência*; — considerado em *relação a nós*, é objeto do amor de *concupiscência*.

Kant nega que o homem *possa amar* a Deus, pois sustenta que Deus é invisível, e é um dos entes *transcendentais*, que estão fora de toda a esfera da nossa investigação.

O erro do filósofo alemão é evidente. O amor consiste na tendência da vontade para o bem conhecido; de modo que todo o bem, que é ou pode ser conhecido, é ou

c) Esperança. — *Esperança* é a virtude pela qual, baseando-nos na infinita liberalidade e fidelidade de Deus, confiamos em que Ele nos dará a felicidade eterna e os meios necessários para a sua consecução.[1]

d) Oração. — *Oração* é o ato pelo qual a nossa alma se eleva a Deus, e Lhe pede as graças convenientes.[2]

---

pode ser um objeto capaz de atrair o amor da vontade. Ora, Deus é um Bem infinito, que não só pode ser, mas que é efetivamente conhecido pela inteligência humana. Logo, o homem *pode* amar a Deus. — Esse amor do homem para com Deus, se não é de *compreensão*, porque Deus não pode ser amado pela criatura tanto, quanto Deus é amável, — é, todavia, de *adesão*, enquanto a nossa vontade *adere* a Deus.

As razões de *Kant* em abono da sua teoria são falsas. — É falso que Deus é *invisível*; porque Deus, se é invisível em si e aos olhos do nosso corpo, não é invisível nas suas obras e aos olhos da nossa alma, isto é, a nossa inteligência. — É falso que Deus está fora da esfera da nossa investigação; porque a nossa razão, baseada na experiência, descobre e *demonstra* muitas verdades acerca de Deus e dos seus atributos.

1 O homem deve *esperar* em Deus. Na verdade, o homem, devendo tender para a felicidade eterna e empregar os meios proporcionados, e não podendo, só com as suas forças, realizar essa tendência e esse uso, deve ter confiança em Deus, que não sabe negar as suas graças a quem recorre a Sua infinita misericórdia. — O objeto *formal*, pois, da *esperança* é a infinita *liberalidade* e *fidelidade* de Deus; o objeto *final* é a *felicidade eterna*, a qual consiste na posse do próprio Deus.

2 O homem é obrigado, pelo próprio *Direito natural*, a *oração*. As trevas que encobrem a nossa inteligência, as inclinações desordenadas da vontade, a veemência das paixões, mil perigos e contrariedades, tornam muito difícil, se não impossível, a prática do bem *honesto*. Sendo assim, e devendo alcançar a felicidade eterna, o homem não pode deixar de recorrer a fonte inexaurível de todas as graças — a Deus. — Esse recurso a Deus é tão natural, que, no meio das angústias, sai-nos da alma espontaneamente, e é causa de alívio o de consolação. — Todos os povos, ainda os mais selvagens, dirigem as suas orações a Divindade, da qual esperam todos os bens.

Os *deístas* e alguns *racionalistas*, que não acreditam na *Providência divina* e na *Revelação sobrenatural*, negam a eficácia da *oração*, dizendo que Deus não se importa com as nossas súplicas, e que estas são inúteis, porque as leis da natureza são absolutamente necessárias e imutáveis.

Essa negação é absurda. — Antes de tudo é falso que Deus se não importa com as nossas súplicas. Deus tem um cuidado particular das criaturas racionais, e, tendo, pela voz da razão natural e pela voz da Revelação, mandado ao homem de recorrer a Ele por meio da *oração*, não pode deixar de atender as nossas súplicas. — Em segundo lugar, é falso que as leis imutáveis e necessárias da natureza tornem inteiramente inúteis as nossas súplicas. Porquanto, as leis da natureza não são absolutamente imutáveis e necessárias, e Deus, que as fez, pode, em atenção às nossas súplicas, suspendê-las. Mas, embora as leis da natureza fossem imutáveis e

e) Agradecimento. — *Agradecimento* é o ato pelo qual o homem traduz a sua gratidão para com Deus por tantos benefícios, recebidos da sua infinita Bondade.

f) Obediência. — *Obediência* é o ato pelo qual a vontade criada se sujeita aos preceitos, impostos pela vontade de Deus, Criador e Senhor de todas as criaturas.[1]

g) Satisfação. — *Satisfação* é o ato pelo qual a nossa vontade repara, pelo arrependimento e pelo proposito, as ofensas feitas á infinita Majestade e Bondade de Deus.[2]

128. O homem deve prestar a Deus o culto externo.

a) O homem deve prestar a Deus o culto devido, não com a alma só, mas com todo o *composto*; pois todo o *composto*, derivando de Deus, está sujeito a Deus, e por isso, tem o dever de exprimir e atestar a sua sujeição para com Deus. Ora, o *culto*, prestado a Deus pelo *composto*

---

necessárias, nem por isso, seria inútil a *oração*; não só porque dentro da atual ordem das coisas podem dar-se diversas mudanças, sem que se alterem as leis gerais da natureza, — mas também porque, tendo Deus previsto desde a eternidade as orações dos homens, ponde estabelecer leis, cujos efeitos correspondessem aos desejos dos suplicantes. — O célebre *Leibnitz* dizia; "Não só os cuidados e os trabalhos são úteis ao homem, mas também as *orações*; porque Deus as viu desde a eternidade, antes de ordenar a existência e o movimento dos seres. Por isso, os que não fazem as diligências necessárias para pôr em ordem as suas coisas, alegando o vão pretexto da necessidade dos acontecimentos, incorrem no sofisma conhecido pelos antigos sob o nome de *sofisma do preguiçoso*" (*Theod.*, t. II, p. 416).

1 Não é menos evidente o *dever* que o homem tem de *obedecer* a Deus; não só porque o homem é servo e Deus é o Soberano Senhor, mas também porque a vontade do homem, sendo falível, deve estar sujeita a vontade de Deus, que é infalível e modelo de toda a santidade. — Essa obediência estende-se a todos os preceitos divinos, *naturais* e *positivos*.

2 O homem, que transgrediu os preceitos de Deus, fica imediatamente privado da amizade de Deus e condenado ao castigo proporcionado às suas culpas. Se quiser sair desse estado, deve reconciliar-se com Deus por meio do *arrependimento*. O *arrependimento*, pois, é uma dor íntima da alma, pela qual detestamos as ofensas feitas a Deus, e prometemos a emenda. — O *arrependimento* pode ser *perfeito* ou *imperfeito*, conforme nasce do *amor de Deus* ou de *temor do castigo*.

Dissemos que os atos enumerados do culto *interno* são os *principais*, porque, além desses, há muitos outros, como o *temor filial*, a *gratidão*, etc. — Todos esses atos, como é evidente, derivam da *vontade* por um modo *ilícito* ou *imperado*, isto é, *imediata* ou *mediatamente*.

humano, não pode deixar de ser também *externo*; porque deriva do *corpo* informado pela *alma*. Logo, o homem deve prestar a Deus o culto *externo*.

b) O homem deverá prestar a Deus o culto *externo*, se este for necessário para excitar e completar o *interno*; pois quem tem a obrigação de alcançar um fim, tem também a obrigação de empregar os meios convenientes. Ora, o culto *externo* é necessário para *excitar* e *completar* o *interno*; porque é próprio do homem elevar-se ao espiritual pelo sensível, e traduzir por atos *externos* o íntimo afeto da alma, quando é sincero. Logo, o homem deve prestar a Deus o culto *externo*.[1]

129. Principais atos do culto externo. — Os principais atos do culto *externo* são a *adoração externa*, o *louvor*, o *juramento*, a *oblação*, o *sacrifício*.

a) Adoração externa. — Adoração *externa* é o ato pelo qual nos prostramos diante de Deus, para desse modo, atestarmos a sua excelência e o seu domínio sobre todas as criaturas, e a nossa inferioridade e submissão para com Ele.

---

1 Todos os povos, em todos os tempos, têm prestado a Deus o culto *externo*, público e particular. Esse fato, tão constante e universal, não pode ser atributo a causas particulares, mas eleve basear-se na própria natureza racional, a qual, sendo uma e a mesma em todos os tempos e em todos os lugares, impõe a todos os homens os mesmos preceitos.

Kant, Ahrens rejeitam o culto *externo*, porque não prescrito pela *lei natural*, e porque Deus, puríssimo espírito, não precisa de culto *externo*.

Respondemos que as razões, aduzidas por estes escritores, são todas falsas. — É falso que o culto *externo* não é prescrito pela *lei natural*. Porquanto, a lei *natural*, embora por si não determine a *espécie* do culto *externo*, todavia prescrevo que o culto *interno* seja acompanhado pelo *externo*. As razões dessa prescrição encontram-se nos *direitos* de Deus sobre o homem (enquanto Deus, tendo dado ao homem *alma* e *corpo*, exige que o homem o sirva com a totalidade da *essência*) e na própria *natureza humana* (enquanto o homem traduz naturalmente o *espiritual* no *sensível*, e deste sobe para aquele). — É falso que o culto *externo* repugna à puríssima e espiritual Essência de Deus; porque o culto *externo*, sendo informado pelo *interno*, é o ato *próprio* e *natural* do homem, e, como tal, não pode repugnar à Essência puríssima de Deus. O preceito, que temos de adorar a Deus em *espírito*, não quer dizer que o homem deve adorar a Deus exclusivamente com a alma, mas quer dizer que a adoração *externa* derive do *espírito*, isto é, que não seja *hipócrita* mas *sincera*. — É falso que o culto *externo* deve rejeitar-se, porque Deus não precisa dele. O homem deve prestar a Deus o culto *externo*, não porque Deus precisa dele (pois, se assim fosse, nem Lhe deveríamos prestar o culto *interno*), mas porque a *justiça* exige que o homem, que recebeu de Deus *alma* e *corpo*, sirva ao seu Criador com atos provenientes de ambos estes elementos.

b) Louvor. — *Louvor* é o ato pelo qual celebramos, com a. língua, as grandezas de Deus e as suas infinitas misericórdias.

c) Juramento. — *Juramento* é o ato pelo qual invocamos o Nome Santo de Deus em confirmação de um nosso dito ou de uma nossa promessa.[1]

d) Oblação. — *Oblação* é o ato pelo qual oferecemos a Deus alguma coisa em testemunho da sua excelência e soberania.

e) Sacrifício. — *Sacrifício* é o ato pelo qual se destrói, física ou moralmente, uma coisa oferecida a Deus, em testemunho do domínio soberano e absoluto, que Ele tem sobre todas as criaturas.[2]

130. O homem deve prestar a Deus não só o culto que foi imposto pela natureza, mas também o que pode ser determinado pela Revelação. — O homem deve prestar a Deus o culto, interno e externo, que Deus determina; porque a determinação do serviço não pertence ao súbdito mas ao superior. Ora, Deus pode determinar o culto, que o homem Lhe deve prestar, ou pela luz natural da razão, ou pela luz sobrenatural da Revelação. Logo, o homem deve prestar a Deus não só o culto, interno e externo, que foi determinado pela natureza, mas também o que pode ser determinado pela Revelação.[3]

---

1 O *juramento* é a invocação do Santo Nome de Deus em testemunho, ou para dar credito ao que se diz, ou para confirmar alguma promessa. — O *juramento*, invocando a Deus como testemunha da verdade, deve ser feito em *abono da própria verdade*, por *causa grave*, e com *suma reverencia*.

2 O *sacrifício* é a expressão mais natural e legítima do supremo domínio de Deus sobre o homem, e da vossa sujeição para com Ele. Porquanto, o homem deve oferecer a Deus a vida, que d'Ele recebeu. Mas, como isto não convém, escolhemos um animal ou uma outra coisa, que nos represente, e, oferecendo e destruindo, moral ou fisicamente, esse animal ou essa coisa em honra de Deus, entendemos oferecer e destruir a nossa própria vida em testemunho do soberano domínio de Deus sobre a nossa existência. — Na hipótese da humanidade decaída, o *sacrifício* oferece-se também em expiação do pecado, para aplacar a Justiça divina.

Aos atos do culto *externo*, enumerados no texto, alguns acrescentam o *voto*, que é a promessa deliberada de um bem maior, feita a Deus. Mas o *voto* pode pertencer também ao culto *interno*; porque pode ser feito no íntimo da alma, sem que transpareça exteriormente.

3 A verdade dessa proposição é evidente. Além dos atos do culto interno e externo, prescritos pela *lei natural*, pode haver outros atos, também internos e externos, prescritos pela Revelação divina, e o homem deve sujeitar-se a essa prescrição;

porque, repetimos, o homem é servo de Deus, e não pertence ao servo a escolha da *qualidade* ou do *modo* do serviço, que deve prestar ao seu senhor.

*

Depois de termos tratado da virtude da *Religião*, resta-nos dizer alguma coisa acerca dos *vícios*, que lhe são opostos. Estes vícios são *seis*, a saber: a *indiferença religiosa*, a *incredulidade*, a *impiedade*, o *ateísmo*, a *superstição* e o *fanatismo*. Os primeiros quatro vícios opõem-se a Religião por *defeito*; os últimos dois, por *excesso*.

a) Indiferença religiosa. — A *indiferença religiosa* é o vício dos que dizem, com as *palavras* ou com os *fatos*, que Deus não recebe as nossas homenagens, porque não precisa delas, e que o homem pode ser bom e honesto, embora não seja religioso. — Estas afirmações são falsas. É falso, como demonstrámos, que Deus não recebe as nossas homenagens, pelo fato de não precisar delas. É falso também que o homem pode ser bom e honesto, sem ser religioso; porque quem falta aos seus *deveres* para com Deus, é *injusto* e *ingrato*, e uma pessoa *injusta* e *ingrata* não é boa nem honesta.

b) Incredulidade. — A *incredulidade* é o vício dos que dizem que só deve admitir-se o que estiver ao alcance da razão humana, e que por isso, deve rejeitar-se a Revelação sobrenatural.

c) Impiedade. — A *impiedade* é o vício dos que, embora admitam a existência de Deus, contudo têm a ousadia de o ultrajar e combater.

d) Ateísmo. — O *ateísmo* é o vício dos que não admitem ou dizem não admitir a existência de um Criador e Conservador do universo.

e) Superstição. — A *superstição* é o vício dos que adoram a criatura em lugar do Criador, ou misturam coisas perniciosas ou supérfluas no culto do verdadeiro Deus. — Todavia, não é *superstição* o culto, que os católicos prestam às imagens de Nosso Senhor e dos Santos, pois o *termo* desse culto não é um pedaço de pedra, de pau, ou de tela, mas é a Pessoa de Nosso Senhor e a dos Santos, que as imagens representam. Assim a estima, que temos a um retrato de um amigo, não tem por termo um pedaço do papel, mas a própria pessoa do amigo.

f) Fanatismo. — O *fanatismo* é o vício dos que propagam a *superstição* por meio do ferro e do fogo, ou defendem a verdadeira Religião com meios perniciosos e condenados.

Estes vícios encontram-se quase todos na *religião positivista*, fundada por *Comte*. Eis o resumo dos erros do escritor francês a esse respeito: "Existe um Deus, que é o *Grande Ser*, a *Humanidade*. Fazem parte do Grande Ser todos os seres aptos para a assimilação, e por isso, não só os homens, mas também os animais. Ao Grande Ser devem acrescentar-se o *Grande Fetiche*, que é a nossa terra com o *sistema solar*, e o *Grande Meio*, que é o *espaço*. É a Trindade positivista". Essa Religião tem o seu sinal da Cruz, cuja fórmula é a seguinte: "*O amor por princípio* — a *ordem por base* — o *progresso por fim*". — E não hasta. *Comte* reformou o *almanaque*; instituiu sacramentos; fundou um sacerdócio com os três graus de *aspirantes, vigários* e *sacerdotes*, subordinados a um *Grande Sacerdote*. — E não é tudo. A nova religião devia ter os seus santos. A primeira

CAPÍTULO SEGUNDO
Deveres do homem para consigo

Sumário: — Deveres do homem relativos á sua alma. — Deveres do homem relativos ao seu corpo.

ARTIGO I
Deveres do homem relativos à sua alma

131. Deveres do homem para consigo. — *Deveres* do homem para *consigo* são as obrigações que ele tem de praticar alguns atos, que tendem *direta* e *proximamente* para o seu aperfeiçoamento. — O princípio, de que derivam e a que se reduzem todos os deveres do homem para *consigo*, é o preceito do *amor ordenado de si mesmo*, imposto pela lei *natural*.[1]

---

pessoa, canonizada por *Comte*, foi a *Grande Sacerdotisa*, — *Clotilde de Vaux*. Morta esta, o filósofo prestou-lhe culto, venerando as suas relíquias e passando várias horas do dia em adoração diante da sua imagem.

Todo isto seria ridículo, se não fosse ímpio e pagão. E houve e há infelizes que desprezam a Religião Católica, tão bela, tão pura, tão elevada, para se abaterem diante da louca impiedade, que se chama *religião positivista*. Simplesmente triste!

1 O princípio, de que derivam e a que se reduzem todos os deveres do homem para *consigo*, é o *amor ordenado de si mesmo*. É, pois, necessário notar que o princípio desses deveres não é o preceito do *amor de si mesmo*; porque o *amor de si mesmo* é uma *necessidade*, não é um *dever*; — mas é o preceito do amor *ordenado* de si mesmo; pois o amor de si mesmo, em-quanto deve ser *ordenado*, é matéria de *preceito* e constitui um *dever*.

Mas quando é que o amor de si mesmo é *ordenado*? — Para que a resposta seja clara, devemos notar que três amores devem ocupar o coração do homem: o amor de Deus, o amor de si mesmo, o amor do próximo. O amor de Deus deve ser supremo, absoluto e superior a todos os outros amores; porque Deus é o Bem supremo, absoluto e princípio de todos os bens. Os outros bens devem ser amados, não só depois de Deus, mas também em Deus e por Deus; porque, como dissemos, todo o bem criado é uma participação e uma semelhança da infinita Bondade de Deus. Por isso, o *amor de si mesmo* será *ordenado*, quando estiver sujeito ao amor de Deus, quando o homem se amar a si mesmo em Deus e por Deus, cuja imagem e semelhança está gravada em a nossa alma, simples e espiritual. O amor do *próximo* deve ser semelhante ao amor de si *mesmo*; porque também o *próximo* deriva de Deus e tem gravada em si a imagem e a semelhança do Criador. — Donde se segue que o amor, que o homem deve ter a si

132. Divisão dos deveres do homem para consigo. — Os mais importantes deveres do homem para *consigo* referem-se ao aperfeiçoamento da sua *alma*, que é a parte mais nobre do *composto humano*, e a conservação do seu *corpo*, que é vivificado pela alma. — Por isso, há duas espécies de deveres: uns relativos à *alma*; outros, ao *corpo*. — Neste artigo tratamos dos deveres relativos à *alma*; no seguinte, dos deveres relativos ao *corpo*.[1]

133. Deveres do homem relativos à sua alma. — O aperfeiçoamento da nossa *alma* consiste no aperfeiçoamento das faculdades *espirituais*, que derivam dela. e que são a *inteligência* e a *vontade*. Os deveres, pois, do homem, relativos à sua *alma*, consistem na obrigação que ele tem de aperfeiçoar — a sua *inteligência*, apreendendo as verdades necessárias

---

mesmo e aos outros, se funda *imediata* e *proximamente* na dignidade da *pessoa humana*, enquanto é semelhante ao próprio Deus; *mediata* e *remotamente*, no Bem infinito.

Os *panteístas*, que fazem do homem uma *evolução, emanação* ou *fenômeno* do próprio Deus, e os *materialistas*, que reduzem a pessoa humana a um conjunto de átomos destituídos de finalidade e só movidos pela força mecânica, não podem reconhecer, como não reconhecem, deveres do homem para *consigo*; porque o dever importa *inferioridade* e *livre-arbítrio*, e para os *panteístas* não há *inferioridade*, nem para os *materialistas* há *livre-arbítrio*.

Alguns escritores negam a existência dos *deveres* do homem para *consigo*. Porquanto, dizem eles, sendo o *dever* correlativo ao *direito*, se o homem tivesse *deveres* para *consigo*, devia também ter *direitos* para *consigo*; e desse modo, uma e a mesma pessoa seria o sujeito do *direito* e do *dever respectivo*. Ora, o sujeito do *direito* deve ser distinto do sujeito do *dever respectivo*. Logo, o homem não pode ter *deveres* para *consigo*.

Esses escritores erram. Porquanto, supõem que todo o dever é *jurídico*. Ora, isto é falso; porque há também deveres *morais*, como são os que o homem tem para *consigo*. Na verdade, para que o homem possa ter e tenha deveres para *consigo*, basta que nele existam diferentes faculdades, capazes de serem ordenadas, e uma força, que tenha o *dever* de as ordenar e dirigir. Ora, existem efetivamente no homem diferentes faculdades, capazes de serem ordenadas, e existe nele uma força, que é à vontade, e que tem o *dever*, imposto pela lei natural, de regular e dirigir todas as outras faculdades, conforme os ditames da razão. — Esses *deveres* — não são *jurídicos*, porque os deveres *jurídicos* fundam-se na *justiça*, tomada no seu mais rigoroso sentido, e a *justiça* exige efetivamente um direito correlativo ao *dever* e uma distinção *real* entre o sujeito do *dever* e o do *direito*; — mas são *morais*, porque são impostos pela lei *natural*, que é norma de *moralidade*. Por isso, não existem *direitos* do homem para *consigo*.

1 Dizendo que o homem tem *deveres* relativos à conservação do *corpo*, consideramos o *corpo* não como separado da alma, mas como unido substancialmente com ela e dotado de vida *vegetativa* e *sensitiva*.

para o exato cumprimento dos seus deveres, — e a sua *vontade*, praticando a *virtude* e dirigindo-se para o seu fim *último*, que é a felicidade eterna.[1]

134. O homem tem o dever de aperfeiçoar a sua inteligência. — O homem terá o dever de aperfeiçoar a sua *inteligência*, se tiver o dever de praticar certos e determinados atos, que se não podem praticar devidamente sem o conhecimento de certas e determinadas *verdades*; pois quem tem o dever de conseguir um fim, tem também o dever de empregar os meios indispensáveis. Ora, o homem tem o dever de praticar certos e determinados atos, como são os da *Religião*, e estes atos não se podem praticar devidamente sem o conhecimento de algumas *verdades*, como são a *existência* de Deus, a *espiritualidade* da nossa alma, a sua *origem* e *destino*, etc. Logo, o homem tem o dever de aperfeiçoar a sua *inteligência*.[2]

---

1 O aperfeiçoamento da alma consiste no aperfeiçoamento das faculdades *espirituais*, que dela derivam. Porquanto, o aperfeiçoamento da alma consiste em produzir, com facilidade, agrado e uniformade, os atos necessários para o conhecimento da verdade e para a prática do bem. Ora, a alma não produz aqueles atos pela sua *essência*, mas sim pelas suas faculdades *espirituais*, que são a *inteligência* e a *vontade*. Logo, o aperfeiçoamento da alma consiste no aperfeiçoamento da *inteligência* e da *vontade*.

2 O homem, pois, é obrigado a adquirir os conhecimentos necessários para a prática dos seus deveres, não só dos que são comuns a todos os homens, mas também dos que são próprios do seu estado. A essa classe de conhecimentos pertencem os que se referem a Deus e aos deveres religiosos, e os que dizem respeito ao próprio estado e condição social.

Os conhecimentos, absolutamente necessários para o homem, estão compendiados num pequeno livro, chamado *catecismo*. — *Jouffroy* diz: "Existe um livrinho, que as crianças aprendem e recitam na Igreja. Lede-o: é o *catecismo*. Achareis nele uma solução para todos os problemas da ordem moral, — para todos, sem excepção. Perguntai ao cristão a origem da espécie humana, ele sabe-o; perguntai-lhe o seu destino, ele sabe-o. Perguntai a uma pobre criança a razão porque existe sobre a terra e o que fará depois da sua morte, e ela dar-vos-á uma sublime resposta. Origem do mundo, origem das raças, destino do homem nesta e noutra vida, relações do homem para com Deus, deveres do homem para com os seus semelhantes, direitos do homem sobre os seres criados, tudo essa criança conhece; e, mais tarde, não ignorará o direito natural, o direito político, o direito internacional. Eis o quo para mim é uma grande Religião; reconheço-a neste sinal, que ela não deixa sem resposta nenhum dos problemas, que agitam o gênero humano". — *Troplong* acrescenta: "Depois de ter lido muito, estudado muito, vivido muito, quando se aproxima a hora da morte, conhece-se que a única coisa verdadeira é o *catecismo*".

Pelo mesmo motivo, porque deve abraçar a verdade, o homem deve evitar o *erro*, que sabe insinuar-se por muitos e diferentes modos.

135. O homem tem o dever de aperfeiçoar a sua vontade. — O homem terá o dever de aperfeiçoar a sua vontade, se tiver o dever de praticar a *virtude* e de tender para o *fim último*; pois é nessa prática e nessa tendência, que deve consistir e consiste na perfeição da nossa vontade. Ora, o homem tem efetivamente o dever, imposto pela lei *natural*, de praticar a *virtude* e de tender, por tal meio, para o seu *fim último*. Logo, o homem tem o dever de aperfeiçoar a sua *vontade*.[1]

136. O homem tem o dever de empregar os meios proporcionados para o aperfeiçoamento da sua inteligência e da sua vontade. — A proposição é evidente. — Quem tem o dever de conseguir um fim, tem também o dever de empregar os *meios* proporcionados para a consecução desse fim; pois, se assim não fosse, um sujeito, ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto, teria e deixaria de ter o dever de conseguir um fim. Ora, o homem, como demonstrámos, tem o dever de aperfeiçoar a sua inteligência e a sua vontade. Logo, o homem tem também o dever de empregar os *meios* proporcionados para o aperfeiçoamento da sua inteligência e da sua vontade.[2]

Ao *dever,* que o homem tem de aperfeiçoar a sua *inteligência* pelo amor da *verdade* e pela fuga do *erro,* opõem-se as modernas teorias, que, sob o especioso nome de *liberdade,* abatem o homem, tornando-o escravo de perniciosos erros e de funestas desordens. Tal é a teoria acerca da *liberdade* de *pensamento,* de *consciência,* do *ler,* de *ouvir,* etc.

1 O homem, pois, está obrigado a amar a Deus sobre todas as coisas, e a amar as outras coisas em Deus e por Deus, — amor de que derivam todas as outras virtudes. — E, como esse amor encontra dificuldades, sobretudo nas paixões do *apetite,* concupiscível e irascível, o homem deve mortificar as paixões, sobretudo o orgulho o a sensualidade. Os meios principais, proporcionados para essa mortificação, são a prática da *humildade* e da *modéstia*, e o *trabalho* (pois o *ócio* é o pai de todos os vícios). — Desse modo, haverá harmonia entre a vontade e a inteligência, — harmonia, em que consiste o esplendor, a beleza própria da nossa vida moral.

Do que temos dito vê-se que o dever, que o homem tem de aperfeiçoar a sua inteligência e a sua vontade, é uma consequência da lei *natural*. Porquanto, a lei *natural* dirige o homem para Deus, que é o sumo o perfeitíssimo Bem, e por isso, o centro de toda a felicidade. Ora, o homem dirige-se ou tende para Deus, enquanto O conhece com a *inteligência* e O ama com a *vontade*. Logo, é a própria lei natural, que impõe ao homem o dever de aperfeiçoar a sua inteligência e a sua vontade.

2 Nada é mais claro *em teoria* do que essa verdade, e, todavia, nada é mais difícil *em prática.* Todos estão mais ou menos convencidos de que é necessário aperfeiçoar a própria inteligência e vontade; mas poucos empregam os meios proporcionados para esse fim. Uns não empregam meio algum; outros só empregam meios fáceis e

137. Corolário. — Do que deixamos exposto vê-se que o homem, relativamente às coisas criadas, deve servir-se ou abster-se delas, conforme concorrem, ou não, para o aperfeiçoamento da sua inteligência e da sua vontade.[1]

ARTIGO II
Deveres do homem relativos ao seu corpo

138. Deveres do homem relativos ao seu corpo. — *Deveres* do homem relativos ao *corpo* são, como dissemos, os que se referem a conservação do elemento *material* e *sensível* do composto humano. — Estes deveres são *negativos* e *positivos*. Os *negativos* consistem sobretudo em não procurar *diretamente* a própria morte pelo *suicídio*. Os *positivos* consistem em empregar os meios convenientes para a conservação da saúde e da vida.[2]

---

de pouca eficácia; outros empregam meios contrários a esse aperfeiçoamento, e assim abatem a inteligência até ao erro e inclinam à vontade até a desordem das paixões. A consecução do fim último é uma felicidade tão grande, que vale a pena fazer algum sacrifício, lutando contra os muitos e vários obstáculos, que impedem o exercício da virtude, e subordinando as faculdades apetitivas às faculdades intelectuais.

1 É essa uma regra prática da altíssima sabedoria. O homem não foi criado para os bens caducos da terra, mas foi criado para servir e amar Deus nesta vida, e para conseguir a felicidade eterna, a qual consiste na posse do próprio Deus. O Bem Infinito é, pois, o fim *último* do homem; os bens finitos só podem ser *meios* para a consecução do fim *último*. Ora, toda a bondade do *meio* consiste na sua proporção com o fim. — Daí resultam estes corolários: — 1º) Se os bens finitos concorrem para a consecução do nosso fim, podemos servir-nos deles; — 2º) Se os bens finitos impedem essa consecução, devemos abster-nos deles; — 3º) Se os bons finitos tornam mais difícil o exercício da virtude e por isso, a posse da felicidade, convém também deixá-los. — Donde se vê que a prática dos *conselhos evangélicos* não só se harmoniza com a *fé*, mas também com a *ciência*, embora se não harmonize muito com as ruins paixões da humanidade decaída!

2 Não é nossa intenção enumerar cada um dos deveres do homem, relativos ao *corpo*. Só enumeraremos os principais, e, entre estes, os que têm sido objeto de discussão entre os escritores.

Os antigos *Estoicos* julgaram que o homem sábio deve descuidar-se da conservação da sua saúde e da vida e procurar *diretamente* a própria morte, quando essa

139. O homem tem o dever de não procurar diretamente a própria morte pelo suicídio.

a) O homem terá o dever de não procurar *diretamente* a própria morte pelo *suicídio*, se não tiver o *domínio* da sua vida, mas só o *uso*; pois o direito de destruir uma coisa não pertence ao depositário, mas unicamente ao dono. Ora, o homem só tem o *uso* da própria vida; porque o *domínio* sobre a criatura *racional* só pertence ao Criador. Logo, o homem tem o dever de não procurar *diretamente* a própria morte pelo *suicídio*.[1]

b) O homem, que procura *diretamente* a própria morte, ofende a Deus, a *si mesmo* e a *sociedade*. — Ofende a Deus; porque, dispondo da sua vida, cujo *domínio*, como vimos, pertence a Deus, lesa um direito do próprio Deus. — Ofende *a si mesmo*; porque se priva de um grande bem, que é a existência, e se condena a uma infelicidade eterna. — Ofende a

---

morte é útil aos amigos, a pátria, ou é o único remédio para os males da vida presente. Essa velha opinião, ressuscitada pelos incrédulos do século passado, é muito seguida em nossos dias, chegando a considerar-se o *suicídio* como um ato heroico. — Os protestantes e os sensualistas, pelo contrário, exageram o dever de conservar a saúde e a vida, chegando a condenar, como pecado, a mortificação do corpo, embora moderada e praticada para obedecer às leis da Igreja, ou para satisfazer pelas próprias culpas, ou para reprimir as paixões desordenadas.

Reprovamos estes erros e exageros. Daí a razão das proposições, que vamos estabelecer e provar no texto.

1 Pergunta-se: como se prova que Deus concedeu ao homem só o *uso* da própria vida, e não o *domínio?*

Resposta. É a voz da natureza, a qual nos diz que Deus concedeu ao homem só o *uso* da vida, e não o *domínio*. Na verdade, o homem tem um *instinto natural* para a conservação da sua vida. Ora, tal instinto leva-nos a descobrir a intenção e a vontade de Deus, que no-lo deu; assim como da tendência natural para a felicidade, que experimentamos em a nossa alma, concluímos que Deus nos destinou para essa felicidade, e que no-la concederá, se empregarmos os meios proporcionados. Logo, do instinto *natural,* que temos para a nossa conservação, deduzimos que Deus quer esta conservação. Se Deus quer a conservação da nossa vida, é claro que Ele só nos concedeu o *uso* da própria vida, e não o *domínio*; porque Deus, se nos tivesse concedido também o *domínio*, seria indiferente com relação a conservação ou a destruição da nossa vida. — Além disso, o homem é *essencialmente servo* de Deus, e deve trabalhar nesta vida para a consecução da felicidade imortal. Ora, o servo não pode estabelecer a duração do serviço, mas deve esperar até que a voz do seu senhor o chame para o descanso, para a recompensa. Por isso, o *suicida* é um servo infiel, e merece o castigo, que se dá a um soldado, quando caprichosamente abandona, antes do tempo estabelecido, o posto que lhe foi confiado.

sociedade; porque injustamente a priva de um membro, e é ocasião de escândalo e causa de dano para os outros. Logo, o homem tem o dever de não procurar *diretamente* a própria morte pelo *suicídio*. — Dissemos — *diretamente*; para indicarmos que o homem não pode praticar um ato unicamente com o fim de se matar.[1]

140. O homem pode, por um motivo justo, procurar indiretamente a própria morte. — O homem pode fazer o que o Direito *natural* não só não reprova, mas até louva e recompensa. Ora, o Direito

1 Cf. *Sum. Th.*, 2-2, q. 64, a. 5. — Os danos, que o *suicídio* produz nas famílias e na sociedade, são incalculáveis. "Uma família precisa do trabalho e do amparo do pai; este dá-se a morte; a família cobre-se de luto e de misérias. A sociedade precisa de homens, que possam cooperar para o bem comum; o *suicídio* inutiliza tantas esperanças. — E esse mal é excessivamente contagioso. A repetição dos casos torna menos horrorosa a idéia da morte; a descrição e, por vezes, a glorificação do *suicídio*, feita pelos jornais, exaltam a fantasia de modo, que se atenta contra a própria vida, como se cumprisse a mais nobre e sublime das empresas!

Os defensores do *suicídio* apresentam os seguintes argumentos: — 1º) o *suicida* não se ofende a si mesmo, porque a máxima diz: "*volenti non fit injuria*"; — 2º) é razoável deixar a vida, quando é pesada ou inútil; — 3º) quando se não pôde viver com honra, o *suicídio* é um ato heroico, digno de um homem sábio.

Esses argumentos são todos falsos. — É falso o primeiro; porque a máxima — *volenti non fit injuria* — só vale, quando se trata de bens *alienáveis*, mas não vale, quando se trata de bens *inalienáveis*, isto é, de bens de que não podemos dispor; ora, a vida é um desses bens. — É falso o segundo; porque a nossa vida, embora pareça pesada ou inútil, depende sempre de Deus, e não podemos dispor dela. — É falso o terceiro; porque o *suicídio*, longe de ser um ato de heroísmo, digno de um homem sábio, é um ato de cobardia, próprio de um homem fraco, que não sabe sofrer.

A causa ordinária do *suicídio*, fora dos casos de alienação mental, e a *irreligião*. Porquanto, se o homem perder de vista a vida futura e se não tiver a esperança de um prêmio eterno, nada é mais natural do que procurar no *suicídio* o remédio para os males, que atualmente o atormentam. A experiência demonstra que a idéia do *suicídio* começa, quando e onde acaba a idéia da fé. — Por isso, são dignos de compaixão os que, para impedirem os contínuos atentados contra a própria existência, invocam meios humanos, excluindo um meio divino, verdadeiramente eficaz, que é a prática dos deveres religiosos. A cada mal o remédio proporcionado.

O que dizemos acerca do *suicídio* deve aplicar-se ao dever que o homem tem de não procurar *diretamente* a *mutilação* do seu corpo.

Note-se que, declarando *ilícito* e *injusto* o *suicídio*, queremos falar do suicídio, cometido unicamente pela livre vontade do homem, e não do *suicídio*, que fosse ordenado por Deus; porque, se Deus o manda, o *suicídio* perde toda a sua imoralidade, e torna-se lícito e necessário.

natural — não só não condena o homem, que, levado por um motivo justo, isto é, no intuito de alcançar um bem mais nobre do que a própria vida, procura *indiretamente* ou *permite* a própria morte; — mas até chega a prodigalizar-lhe louvores e recompensas; assim todos elogiam a abnegação do soldado, que se expõe aos golpes dos inimigos para a salvação da pátria. Logo, o homem pode, por um motivo justo, procurar *indiretamente* a própria morte. — Dissemos — *indiretamente*; porque, nesse caso, o homem não quer propriamente a sua morte, mas um bem muito elevado e digno, cuja consecução custar-lhe-á a morte.[1]

141. O homem deve procurar positivamente a conservação da sua vida e da sua saúde. — A vida e a saúde são meios, que Deus concedeu ao homem, para este poder cumprir os próprios deveres e assim alcançar a felicidade eterna. Ora, esses meios precisam, para a sua conservação, de um cuidado *positivo*, da parte do homem. Logo, o homem deve procurar *positivamente* a conservação da sua vida e da sua saúde. — Dissemos — *positivamente*; porque, para a conservação da vida e da saúde, não basta que o homem nada faça que lhes seja contrário, mas é preciso que empregue os meios convenientes.[2]

---

1 É necessário advertir que o homem, que, levado por um justo motivo, procura *indiretamente* a morte, não se mata a si mesmo, não quer própria ou diretamente a própria morte, mas só a *permite* com o fim de alcançar um bem mais elevado que a vida, e essa permissão não deriva do capricho, mas sim do amor da *justiça*, da *caridade* ou de qualquer outra virtude. Ora, isto não é contrário ao Direito *natural*, que só proíbe o suicídio *direto* e não justificado por um motivo mais elevado, como seria uma ordem formal de Deus. Daí a idéia de *sacrifício*.

Quanto mais deforme e desprezível é o *suicídio*, tanto mais belo e glorioso é o *sacrifício*. A prática dos próprios deveres pode levar o homem a desprezar a sua vida corpórea, e a derramar o seu sangue sem medida e sem remorso. O soldado, que faz do seu peito um escudo para a defesa da pátria, — o cristão, que, pela confissão da sua fé, se oferece aos tormentos, ao martírio, — o homem dedicado, que, para salvar um naufrago, afronta o furor da tempestade e despreza o perigo iminente, — eis os verdadeiros heróis, dignos da estima e da admiração do mundo. É por isso, que a Pessoa adorável do N. S. Jesus Cristo, que deu todo o seu sangue precioso para a salvação do mundo, é e será sempre o objeto da estima e do amor para todo o coração bem formado!

2 Deve notar-se que o homem, para a conservação da sua vida e saúde, não tem o dever de empregar meios *extraordinários*. Porquanto, sendo Deus um legislador de infinita prudência, devemos supor, e com razão, que Ele não quer impor-nos um preceito *positivo* com tão grande incômodo nosso, que exceda proporcionalmente

142. Ao dever da conservação da vida e da saúde não se opõe a moderada mortificação do corpo. — O homem tem o dever de procurar positivamente a conservação da sua vida e saúde, enquanto essa conservação é um meio para o homem cumprir os próprios deveres e assim alcançar a felicidade eterna. Ora, a moderada mortificação do corpo é também um meio, e dos mais eficazes, para o homem cumprir os próprios deveres; porque os pecados nascem geral mente da rebelião do apetite contra a razão. Logo, ao dever da conservação da vida e da saúde não se opõe a moderada mortificação do corpo.[1]

os bens da vida e da saúde. Ora, se para a conservação da nossa saúde, devêssemos empregar meios *extraordinários,* esse cuidado seria uma coisa insuportável e absorveria todas as outras ocupações, ainda as da ordem mais elevada, que é a espiritual. — Por isso, devemos afastar os perigos próximos, que ameaçam a saúde e a vida, empregando os meios *ordinários.*

1 O *protestantismo,* nascido da desordem das paixões, inculcou uma doutrina conforme a sua origem. Daí o ódio contra a mortificação cristã, pregada pela Igreja Católica. Não insistimos nesse ponto. A experiência atesta que a moderada mortificação do corpo, longe de destruir a saúde, robustece-a e protege-a até a mais longa velhice; como, pelo contrário, nada mais próprio para arruinar a saúde e abreviar a existência do que uma vida mole e desordenada. — Mas, suponhamos que a moderada mortificação do corpo chegue a alterar a saúde e abreviar de alguns anos a existência. Será ela proibida, como contrária ao dever que temos de conservar a vida? Não, com certeza. Porquanto, se é permitido e louvável enfraquecer a saúde e abreviar a vida por amor da *ciência,* que todavia é um bem secundário e não se relaciona com a vida eterna, muito mais o será, tratando-se da aquisição da *virtude,* que é um bem essencial e um meio indispensável para a consecução da felicidade. Os que combatem, pois, a mortificação cristã, são *materialistas* em *teoria* ou em *prática.*

CAPÍTULO TERCEIRO
Direitos e deveres do homem para com o próximo

Sumário: — Direitos do homem para com o próximo. — Deveres do homem para com o próximo.

ARTIGO I
Direitos do homem para com o próximo

143. Direitos do homem para com o próximo. — *Direitos* do homem para com o *próximo* são os poderes morais, que ele tem de exigir dos seus *semelhantes* o que ele é devido. — Estes *direitos* são *jurídicos* ou *morais*, conforme se baseiam na idéia da *justiça* ou de alguma outra virtude.

144. Direitos jurídicos do homem para com o próximo. — Os direitos *jurídicos* do homem para com o próximo podem ser *inatos* ou *adquiridos*, conforme se baseiam na própria natureza do homem ou nalgum fato contingente. — Os principais direitos *inatos* são os seguintes: o direito à *liberdade religiosa*, a *dignidade pessoal*, a *vida*, o direito de *legítima defesa*, de *propriedade*, de *independência* e de *associação*. Estes *direitos* nascem dos *deveres* do homem para com Deus e para *consigo*.[1]

1 Os direitos *inatos* do homem nascem dos *deveres,* que ele tem para com Deus e para *consigo.* — Na verdade, o homem, tendo sido criado por Deus, tem o *dever* do prestar livremente a Deus o culto devido: daí o *direito* à *liberdade religiosa.* Além disso, o homem, sendo um ser nobilíssimo, dotado de alma *espiritual,* capaz de aperfeiçoamento, o destinado para um fim próprio, tem o *dever* de aperfeiçoar a própria alma e de tender para o seu fim último; e por conseguinte pode exigir que os outros respeitem nele o ser nobilíssimo, que, derivando de Deus, deve voltar para Deus; daí o direito à *dignidade pessoal.* — E não basta. O homem recebeu de Deus a vida, que devemos conservar para a consecução do fim imposto pelo Criador; daí o direito à *vida,* de que deriva o direito de *legítima defesa* e o de *propriedade.* — Estes direitos, que resultam dos deveres do homem para com Deus e para consigo, exigem, como natural complemento, dois outros direitos: o de *independência* e o de *associação;* pois quem tem o direito ao fim, tem também o direito aos respectivos meios indispensáveis.

Alguns escritores não reconhecem no homem direitos *inatos,* provenientes da lei *natural,* e dizem que todos os nossos direitos são *adquiridos,* dependentes exclusivamente da lei *positiva.*

a) Direito à liberdade religiosa. — Direito à *liberdade religiosa* é o poder moral de crer e praticar tudo o que a verdadeira Religião ensina. — Esse direito existe no homem. Porquanto, o homem, tendo

---

A falsidade dessa opinião já foi demonstrada. A lei *natural,* como dissemos, impõe ao homem o *dever* de conseguir o fim último pela observância da ordem moral. Se a lei *natural* impõe ao homem o dever de conseguir o fim último pela observância da ordem *moral*, deve dar-lhe necessariamente os respectivos direitos de exigir tudo o que for necessário para essa observância e por isso, para a consecução do mesmo fim último; pois repugna que a lei imponha ao súdito um *dever*, e não lhe conceda o *direito* de exigir o que é necessário para o cumprimento desse dever.

Os adversários dizem que o homem não tem direitos *inatos*, porque não os conhece desde o *nascimento*. — Essa razão é vã. Uma coisa é o *direito*, e outra coisa é o seu *exercício*. Se as crianças, como também os loucos, não *exercem* o direito, porque o não conhecem, nem por isso, deixam de o possuir, nem os outros deixam de ter o *dever* de o respeitar.

Os direitos *inatos* tem três propriedades, pois que são *inalienáveis*, *iguais* em todos os homens, e *limitados*.

a) Os direitos *inatos* são *inalienáveis*. Na verdade, os direitos *inatos* são meios indispensáveis, concedidos pela lei *natural*, para o cumprimento dos nossos deveres e para a realização da ordem moral. Quem, pois, renuncia a esses direitos, transgride os seus deveres e perturba a ordem moral. — Como se vê, a *inalienabilidade* dos direitos *inatos* funda-se no nexo necessário, que existe entre eles e o nosso fim último.

b) Os direitos *inatos* são *iguais* em todos os homens. Na verdade, estes direitos baseiam-se exclusivamente na própria natureza do homem, e, como essa natureza é uma e a mesma em todos os homens, também estes direitos devem ser *iguais*. — Essa *igualdade* só existe nos direitos *inatos*, e não nos direitos *adquiridos*; porque estes fundam-se em fatos contingentes, e como estes fatos são desiguais (pois os indivíduos são desiguais nas aptidões, na força, na atividade, etc.), também os direitos *adquiridos* devem ser *desiguais*. — A *igualdade absoluta* dos direitos *adquiridos* em todos os homens, proclamada pelos revolucionários franceses do século passado e pelos socialistas modernos, além de injusta, porque não corresponde aos méritos de cada um, é contrária — a toda ordem, porque esta exige a variedade na unidade, — e ao progresso social, porque o motor principal da atividade humana é o desejo da desigualdade ou da superioridade.

c) Os direitos *inatos* são *limitados*. Os direitos *inatos*, derivando da própria lei *natural*, têm a extensão, que ela lhes concede. Ora, a lei *natural* limita os direitos *inatos*, quando o exercício deles envolvo a transgressão de um dever, ou a violação de um outro direito. — Os limites, pois, dos direitos *inatos* derivam primeiramente dos deveres, que são impostos ao mesmo indivíduo, e, em segundo lugar, dos direitos mais elevados dos outros indivíduos ou da sociedade. Esses limites podem ser determinados não só pelo Direito *natural*, mas também pelo Direito *positivo*, embora este deva sempre basear-se naquele.

o *dever*, imposto pela lei *natural*, de crer e praticar tudo o que a verdadeira Religião ensina, deve ter também o *direito*, concedido pela mesma lei, relativo aquela crença e aquela prática. Logo, o homem tem direito à *liberdade religiosa.*[1]

b) Direito à dignidade pessoal. — Direito à *dignidade pessoal* é o poder, comum a todo o homem, de exigir que seja reconhecido como ente racional, dotado de fim próprio, e não como simples meio para o fim dos outros. — Esse direito existe no homem. Porquanto, o homem, sendo um ente racional e tendo o *dever* de conseguir o seu fim último, deve ter também o *direito* de exigir que os outros o reconheçam e respeitem como ente racional, criado para conseguir esse fim. Logo, o homem tem direito a *dignidade pessoal.*[2]

---

1 Os *incrédulos* e os *racionalistas* reconhecem no homem o direito à *liberdade religiosa,* mas esse direito, para eles, consiste no poder de praticar toda a religião, que a própria razão julgar verdadeira. — Essa liberdade, como demonstrámos, opõe-se aos nossos deveres para com Deus, e por isso, não pode ser um *direito.* — A liberdade deve existir com a verdade, e não com o erro; porque é só a verdade que nos torna verdadeiramente livres.

2 O direito à *dignidade pessoal* é desconhecido e violado, quando se considera o homem não como ura ente racional, dotado de fim próprio, mas como um simples *meio* para os fins temporais dos outros homens. Daí a injustiça da *escravatura.* — Digamos alguma coisa acerca da *escravatura,* suas principais *causas,* e *abolição.*

a) *Escravatura.* — A *escravatura* é a instituição, que, violando por um modo permanente a *dignidade pessoal,* sujeita o homem ao domínio absoluto e universal de outro homem. O escravo não é *pessoa,* é uma *coisa;* tudo o que ele é, alma e corpo, pertence ao seu dono. Esse é a única lei do escravo, a sua pátria, a sua cidade, o fim da sua vida, a regra do justo e do injusto. O escravo, por ser *coisa* e não *pessoa,* não tem *direitos;* para ele não há família, nem matrimônio, nem paternidade, nem filhos, nem irmãos; é como um animal irracional, sujeito a todas as violências e crueldade do dono.

b) *Causas da escravatura.* — As principais causas da *escravatura* foram, sobretudo na antiguidade, *o desprezo pelo homem* e *o desprezo pelo trabalho.* — A primeira causa foi o *desprezo pelo homem;* pois os antigos pensavam geralmente que os homens não pertencem todos a mesma espécie, e que os escravos constituem uma raça vil, inferior à dos homens livres. Nem os maiores talentos evitaram esse tão grande erro. *Homero* diz na *Odisséia* que Júpiter tirou aos escravos metade do entendimento; *Platão* acrescenta que o ânimo dos escravos não é são nem inteiro; *Aristóteles* ensina, na *Política,* que alguns homens nascem para escravos. — A segunda causa foi o *desprezo pelo trabalho.* O homem esforçou-se sempre por se subtrair ao jugo do trabalho, impondo-o aos seres mais fracos. A mulher e os filhos foram os primeiros a trabalhar na vida doméstica; — em seguida os pais e os filhos caíram sob o domínio do mais forte, e essa sujeição

c) Direito à vida. — Direito à *vida* é o que o homem tem a conservação da sua existência. — Esse direito existe no homem. Porquanto, o homem, recebendo de Deus a vida, recebeu também o *dever* de a conservar, empregando os meios proporcionados e necessários. Se o homem tem o dever de conservar a vida, deve ter também o *direito* respectivo; pois esse direito é o meio proporcionado e necessário para o cumprimento daquele dever. Logo, o homem tem direito à *vida*.[1]

---

tornou-se um estado permanente. Assim o trabalho acabou por ser considerado indigno do homem livre, e só próprio dos seres mais fracos e menos nobres.

c) *Abolição da escravatura.* — A *abolição da escravatura* constituiu sempre o escopo do ensino e dos esforços do Cristianismo. Para alcançar o seu generoso intento, a Religião Cristã começou por ensinar — a igualdade *natural* entre todos os homens, judeus ou gregos, homens ou mulheres, livres ou escravos, — e a necessidade do trabalho, que, além de ser uma *expiação* e uma *necessidade*, exerce benéfica influência sobre a nossa vida moral. E esse ensino tornou-se prático. A Igreja não só reconheceu a igualdade *natural* entre todos os homens, tratando a todos do mesmo modo e elevando às mais sublimes dignidades os livres e os escravos, mas também empregando os seus esforços junto dos senhores, para que tratassem os seus escravos como irmãos e lhes reconhecessem todos os *direitos*, que são próprios do ente racional e imortal. — Todos conhecem a influência poderosa e benéfica do Sumo Pontífice Leão XIII na abolição da *escravatura* no Brasil, e a sua cruzada em favor dos escravos da África.

O direito à *dignidade pessoal* transgride-se também em muitas organizações do trabalho, quando se considera o trabalhador como uma continuação da máquina e se lhe negam os direitos essenciais do homem. Assim o excesso nas horas do trabalho, o abuso no trabalho das mulheres e das crianças, a falta de cuidado relativamente a saúde e à moralidade dos operários, a obrigação do trabalho em dias santos, são outras tantas infrações do direito à *dignidade pessoal*. — Nem se objete que existe um contrato voluntário entre os operários e os patrões; porque o homem não pode renunciar aos seus direitos *inatos*, e por isso, o contrato é nulo.

Se a condição de *escravo*, como foi praticada pelo paganismo, é contrária ao direito que todo o homem tem a *dignidade pessoal*, a condição de *servo* ou *criado* não é contrária a esse direito, como veremos mais tarde.

1 O direito *à vida* é *inato*, mas não é tão absoluto, que não possa ser suspenso diante de um direito superior. Assim como o *dever* de conservar a vida, pelo fato de ser um *meio* para o cumprimento da ordem moral, pode ceder diante de um dever superior, que é incompatível com ele, e cujo cumprimento é necessário para a realização da ordem moral (o que acontece com os mártires, e com os que expõem e sacrificam a própria vida para a salvação dos outros); assim também o direito *à vida* pode e deve ceder diante de um direito mais elevado. — As regras, que servem para o conhecimento da superioridade ou inferioridade dos *direitos*, foram apresentadas no *prólogo* deste tratado.

d) Direito de legítima defesa. — Direito de *legítima defesa* é o poder moral, que assiste o todo o homem, de empregar a força física para repelir uma agressão atual e injusta, quando não há outro meio de defesa. — Esse direito existe no homem. Porquanto, quem possui um direito, possui também o direito de o defender com a força física contra uma agressão atual e injusta, quando não há outro meio; pois o direito é naturalmente *coactivo*. Ora, o homem possui o direito à *vida*. Logo, possui também o direito de a defender, empregando a força física, contra a atual e injusta agressão, quando não há outro meio.[1]

Esse direito *à vida* foi, na antiguidade, negado não só *em prática*, porque a vida dos *escravos* dependia do capricho do dono, mas também *em teoria*, porque *Platão*, na sua *República*, diz que devem ser condem nados a morte os que têm um corpo mal disposto, e *Aristóteles*, na sua *Política*, ensina que, em alguns casos, o infanticídio deve ser prescrito e que o aborto é lícito. — Mas a Igreja Católica, baseada na grande verdade de que só Deus é Senhor da nossa vida e da nossa morte, lutou sempre em defesa da inviolabilidade da vida humana, condenando o suicídio, o homicídio, o infanticídio, o aborto (Kurth, *Les origines de la civilisation moderne).*

1 Todo o direito *jurídico,* como é o *inato,* é por si *coactivo.* A *coação,* como dissemos, deve ser geralmente exercida pela autoridade pública; mas, quando não pode ser exercida pela autoridade pública e o direito está exposto a uma injusta agressão, é claro que pode ser exercida pelo próprio sujeito do direito; aliás não haveria segurança na sociedade.

O direito de *legítima defesa* pode estender-se até a morte do injusto agressor, quando isto é absolutamente necessário para a defesa da própria vida. Porquanto, nesse caso, há uma colisão entre o direito do injusto agressor e o direito do inocente agredido. Ora, sendo o direito do inocente agredido moralmente mais forte que o direito do injusto agressor, é claro que este deve ceder aquele; pois são incompatíveis. — *Ahrens* não reconhece o direito de *legítima defesa,* pois diz que o homicídio é mal moral, e este nunca é permitido. Mas erra; pois que o homicídio, no caso de *legítima defesa,* deixa de ser mal moral, e por isso, não é proibido.

Donde se vê que o direito de *legítima defesa* pressupõe as seguintes condições: — 1ª) A agressão deve ser *injusta,* isto é, contrária a lei. — 2ª) A agressão deve ser *atual,* isto é, deve constituir um perigo *certo* e *iminente* para a *pessoa* do agredido; porque, se o nosso direito pudesse ser defendido pelo autoridade pública, ou se o perigo pudesse evitar-se por outro meio, que não seja o dano e a morte do agressor, cessa então o direito de *legítima defesa.* — 3ª) A defesa deve ser *proporcionada* a agressão. Porquanto, o fim do direito de *legítima defesa.* é a conservação da vida do inocente. Ora, é o fim que determina os meios. Logo, os meios, que o agredido deve empregar, não devem exceder os limites necessários e suficientes para a repulsão do ataque.

O direito de *legítima defesa,* assim limitado, pode exercer-se não só contra o agressor da vida, mas também contra o agressor da integridade dos nossos membros, do pudor e dos bens de fortuna; porque o respeito do direito do agredido é um bem

universal, que se relaciona com a paz e a ordem comum, e por isso, prevalece ao bem individual do agressor.

Todavia, esse direito não se estende às agressões contra a própria *fama* e *honra.* Na verdade, a defesa, como dissemos, deve ser *proporcionada a* agressão. Ora, o uso da força física não é o meio *proporcionado* para a repulsão dos ataques contra a *fama* e a *honra*; pois não é com a morte ou com o mal do agressor que se repara a *fama* e a *honra*, mas só com a demonstração da falsidade do ataque contra esses bens. Além disso, o direito, que o homem tem a própria *fama* e *honra*, é inferior ao direito, que o agressor da mesma *fama* e *honra* tem a própria *vida.*

Do que temos exposto resulta a ilegitimidade do *duelo.*

Duelo é um combate singular e privado, combinado por mutuo acordo entre duas pessoas, para resolver diferenças particulares, com perigo de morte ou de lesão corporal, tendo precedido a determinação das armas, da hora, do sitio do combate, e de outras circunstâncias e condições. — O *duelo*, que é um resto da barbaridade da *idade média*, é ilícito pelas seguintes razões: — 1ª) despreza a Deus, que não concedeu ao homem particular o domínio sobre a vida própria nem sobre a do próximo; — 2ª) é uma violação do dever, que ternos de conservar a vida; — 3ª) é uma violação dos direitos do próximo, cujo bem temporal e eterno ele injustamente compromete; — 4ª) despreza os direitos da sociedade, usurpando as funções da autoridade pública, criando ódios, levando a viuvez e a orfandade ao seio das famílias, etc.

Benjamin Franklin diz a respeito do *duelo* o seguinte: "O homem ofende continuamente a honra de Deus, e Deus o conserva; o homem ofende um outro homem, e este julga, no seu orgulho, que a ofensa só pode ser expiada com a morte! Um príncipe, quando condena a morte um súdito, que o ultrajou, chama-se tirano; e um particular, exercendo as funções de juiz na própria causa e por autoridade própria, não só condena a morte o ofensor, mas ele mesmo é o carrasco!". — O próprio *Rousseau* escreve: "Deverá a honra de um homem honesto ser exposta ao capricho do primeiro louco furioso, que ele pode encontrar? Dir-se-á que o *duelo* prova a coragem do homem. E bastará isto para apagar a vergonha e o remorso de todo e qualquer fato? Mas, então, um malvado, para ser bom, não haverá a fazer outra coisa senão bater-se em duelo. As palavras de um mentiroso tornar-se-ão verdades, desde o momento que possam ser sustentadas pela espada; e, se tu fores acusado deter assassinado um homem, bastará para provar que não é verdade, que mates um outro homem. Desse modo, a virtude e o vício, a honra e a infâmia, a verdade e a mentira, tudo depende do êxito de um *duelo.* Uma sala de armas é a sede de toda a justiça; o único direito é a força: a única razão é o homicídio; toda a reparação devida aos ofendidos consiste em lhes dar a morte; e toda a defesa é igualmente lavada no sangue do ofensor e do ofendido ... Se os lobos soubessem raciocinar, teriam máximas diferentes!... O duelo é um esforço sem virtude, um crime sem prazer, uma honra sem razão" (*Nouvelle Hel.*)

Os defensores do *duelo* fazem as seguintes objeções:

a) Dizem: o *duelo* é uma consequência do direito da *legítima defesa*, de que todo o homem é dotado. Logo, o *duelo* é lícito.

e) Direito de propriedade. — Direito de *propriedade* é o poder moral de adquirir bens materiais externos, e de usar e dispor deles livre e exclusivamente. — Esse direito existe no homem. Porquanto, o homem tem o *dever* de conservar a própria vida. Ora, esse *dever* envolve o *direito* de adquirir bens materiais externos e de usar e dispor deles livre e exclusivamente; porque esse *direito* é um meio indispensável para a nossa existência presente e futura. Logo, o homem tem o direito de *propriedade*.[1]

Resposta. É falso que o *duelo* é uma consequência do direito de *legítima defesa*. Porquanto, o direito da *legítima defesa*, para o seu exercício, supõe uma agressão *atual*, exige que não haja oportunidade de recorrer a autoridade pública e que a defesa seja proporcionada a agressão. Ora, o *duelo* — supõe uma ofensa *passada*, — representa um desprezo da autoridade pública, de que usurpa os direitos e a que não se recorre, quando este recurso é possível, — não é *proporcionado* a ofensa, não só porque essa pode e deve reparar-se por outro meio, diverso do *duelo*, mas também porque a *honra* não se repara com a morte do ofendido nem com a morte do ofensor.

b) Continuam: o *duelo* é uma necessidade para um homem honrado, quando é injustamente caluniado ou ofendido.

Resposta. As afrontas, como dissemos, reparam-se por outro meio, diverso do *duelo*. Se o *duelo* reparasse as afrontas, ninguém seria mais honrado do que um espadachim, que, apesar dos seus crimes, soubesse manejar com felicidade as armas, assim como ninguém seria mais infame do que um homem de bem, que, apesar da sua honestidade, não soubesse pegar numa espada. É verdadeiramente um raciocínio de *lobos* o dos adversários!

1 A mais importante questão, que agita atualmente os indivíduos e a sociedade, é a *questão social*. — Reservando para mais tarde a solução desse problema capital, aqui limitamo-nos a lançar as bases dessa solução, desenvolvendo a teoria acerca do direito de *propriedade*.

a) Direito de propriedade. — Direito de *propriedade* é o poder moral de adquirir os bens materiais externos e de usar e dispor deles livre e exclusivamente. — Dissemos — *exclusivamente*, para indicar que o proprietário pode, no uso e disposição dos seus bens, excluir os outros indivíduos, embora o seu direito possa ter e tenha limitações *morais* e *jurídicas*.

b) Matéria do direito de propriedade. — Como o direito de *propriedade* tem por fim a satisfação das nossas necessidades por meio dos bens materiais externos, e exclui os outros do uso e disposição do que é nosso, a *matéria* desse direito não é constituída por bens não sujeitos a apropriação, como são o *ar*, a *água* do *mar*, etc., mas é constituída por bens esgotáveis pelo uso e capazes de serem apropriados por um indivíduo, de modo que os outros sejam excluídos, como são as terras, as *produções*, etc.

c) Divisão do direito de propriedade. — O direito de *propriedade* divide-se principalmente em *transitório* e *estável*, *perfeito* e *imperfeito*, *substancial* e *útil*, *pessoal* e *coletivo*.

a) Direito *transitório* e *estável*. — É *transitório*, quando se refere a bens, que duram pouco tempo, porque se destroem ou consomem pelo *uso*; tal é o direito que temos aos *vestidos*, aos *alimentos*, etc. — É *estável*, quando se refere a bens, que duram muito tempo, porque não se destroem ou consomem pelo *uso*; tal é o direito que temos a uma *casa*, a um *terreno*, etc.

b) Direito *perfeito* e *imperfeito*. — É *perfeito*, quando o proprietário pode fazer da coisa possuída o uso que ele quiser, e dispor dela conforme lhe agradar. — É *imperfeito*, no caso contrário.

c) Direito *substancial* e *útil*. — É *substancial*, ou *direto*, quando se refere unicamente à *substância* da coisa. — É *útil*, quando se refere unicamente ao *uso* ou ao *usufruto* da coisa. — Essa divisão é só própria do direito *imperfeito*.

d) Direito *pessoal* e *coletivo*. — É *pessoal*, quando é possuído por uma só pessoa *física*. — É *coletivo*, quando é possuído por uma pessoa *moral*; tal é a *família*, o *estado*, a *Igreja*, e, em geral, toda a coleção de indivíduos humanos.

d) Existência do direito de propriedade. — Todos admitem que o indivíduo tem o direito de *propriedade particular*, relativa aos bens *transitórios* (porque, o homem, tendo direito à vida, deve ter também o direito relativo aos meios, necessários e indispensáveis para a sua conservação, que são os *alimentos*, os *vestidos*, etc.); mas nem todos admitem que o indivíduo possui verdadeiro direito de *propriedade particular*, relativa aos bens *estáveis* ou *imóveis*. Mas esse direito existe, como o mostram as seguintes razões.

a) O homem, devendo conservar a sua vida, deve procurar o que é necessário para essa conservação. Ora, para procurar o que é necessário para a conservação da sua vida, deve empregar um esforço e um trabalho constante e cuidadoso. Mas não poderia empregar esse esforço e esse trabalho, se não tivesse o direito de *propriedade particular*, relativa aos bens *estáveis*; porque ninguém enceta longos e pesados trabalhos, sem a certeza de que ele, e só ele, há de perceber todo o fruto, — certeza que envolve a posse *estável* e *exclusiva* dos bens materiais. Logo, o homem tem o direito de *propriedade particular*, relativa aos bens *estáveis*.

b) O homem possui o direito *inato* de servir-se dos bens materiais e exteriores para a sua utilidade; pois esses bens foram criados para a conservação da sua vida. Ora, o homem não poderia exercer ordenada e pacificamente tal direito, se não pudesse adquirir e fazer seus os bens *estáveis*. Porquanto, o homem não só deve prover às suas necessidades presentes, mas também às *futuras*, que hão de pesar sobre ele no tempo do *inverno*, da *carestia*, da *doença*, da *velhice*. Mas essa providência seria impossível e a nossa vida seria constantemente atormentada pela incerteza do futuro, se o homem não pudesse adquirir os bens *estáveis*, e se não pudesse excluir do uso deles os outros indivíduos. Logo.

c) Além disso, o homem, tendo o *direito* de formar a sociedade *doméstica*, tem também o *dever* de procurar a educação corporal e espiritual dos seus filhos,

e de esforçar-se para que estes, depois da sua morte, continuem a viver honrada e convenientemente. Ora, para isso, é indispensável que o indivíduo possua bens *próprios* e *estáveis*, com o direito de excluir do uso deles os outros indivíduos, para que os possa transmitir aos seus legítimos descendentes. Logo, o homem tem o direito de *propriedade particular*, relativa aos bens estáveis.

d) A história de todos os povos confirma a verdade da nossa proposição. Com efeito, em todos os povos, mesmo nos mais bárbaros e selvagens, encontra-se, numa forma mais ou menos perfeita, a propriedade *particular* e *estável*. Ora esse fato, tão geral e constante, só pode explicar-se na teoria, que reconhece no homem o direito da mesma *propriedade*.

Examinemos três objeções contra o direito de *propriedade particular*.

1ª) Dizem: a terra é o patrimônio de todos os homens. Logo, quem apropria a si uma parte dela, comete um roubo em prejuízo do gênero humano e destrói a ordem estabelecida por Deus.

Resposta. A terra pode dizer-se patrimônio de todos os homens — em sentido *negativo*, enquanto nenhuma parte dela foi assignada a esta ou aquela pessoa, — mas não em sentido *positivo*, enquanto todos podem apropriar a si uma coisa, que uma outra pessoa fez sua pela ocupação e pelo trabalho. Na verdade, Deus, tendo criado a terra inculta, criou ao mesmo tempo o direito de *propriedade particular*; visto que, sem esse direito, faltaria todo o estímulo para a cultura da mesma terra. Por isso, a propriedade *particular*, longe de ser um roubo e destruir a ordem estabelecida por Deus, representa o exercício de um direito natural e completa essa ordem.

2ª) Continuam: o Estado tem o dever de prover a todas as necessidades do indivíduo, e por isso, o direito de *propriedade* só pode pertencer ao Estado e não ao indivíduo.

Resposta. O indivíduo existe antes do Estado; pois o Estado é o conjunto de indivíduos. Existindo antes do Estado, o indivíduo tem o *dever*, proveniente da lei natural, de prover às suas necessidades, presentes e futuras, e por isso, tem o direito de *propriedade particular*, derivado da mesma lei. Tal direito, por ser *natural*, não pode ser destruído pelo Estado, mas deve ser garantido no seu exercício pelo próprio Estado.

3ª) *Bentham* objeta: todo o direito é essencialmente *coactivo*. Ora, o indivíduo é destituído de força *coactiva*. Logo, o indivíduo não pode ter o direito de *propriedade*.

Resposta. O direito é *coactivo*, não enquanto é constituído essencialmente pela *coação atual*, ou pela força *física*, mas enquanto pode ser defendido pela força física, se o seu *sujeito* poder e quiser. A força *coactiva* é uma *propriedade* do direito; de modo que o direito subsistiria, embora o indivíduo nunca pudesse empregar a força física para obrigar os outros ao respeito do mesmo direito.

e) Origem do direito de propriedade. — Essa questão está já resolvida na proposição antecedente. Mas, tratando-se de um assumpto tão importante, não é inútil a insistência. — Há várias opiniões acerca da origem do direito de *propriedade*. — Uns, como *Hobbes, Montesquieu, Kant, Bentham*, dizem que o direito de *propriedade* deriva, única e exclusivamente, da *lei civil*. — Outros, como *Grocio, Puffendorf, Heinecio*, sustentam que esse direito deriva de um *pacto primitivo*, pelo qual os homens,

querendo eliminar os inconvenientes, que resultavam da propriedade *coletiva* dos bens, estabeleceram a divisão e a propriedade *particular* e *estável*. — Outros, como *Locke, George*, dizem que o direito de *propriedade* deriva do direito *inato*, que o homem tem ao *fruto do seu trabalho*. — Outros, finalmente, ensinam que o direito de *propriedade*, isto é, o poder moral de adquirir e fazer seu um bem *estável*, deriva da própria *natureza*, ou da lei *natural*. — De cada uma dessas opiniões faremos a crítica nas proposições seguintes.

a) O direito de *propriedade* não deriva da *lei civil*. Com efeito, a *lei civil* não pode explicar suficientemente o fato, universal e constante, da propriedade *particular*, não só entre os povos civilizados, mas também entre os selvagens, pelo menos em relação aos bens *móveis*. — Além disso, o domínio ou a propriedade *particular* é geralmente necessária a cada indivíduo e a cada família. Ora, os indivíduos e as famílias são anteriores à sociedade e por isso, a *lei civil*. Logo, também o domínio ou a propriedade *particular* é anterior à *lei civil*, e por isso, não deriva dela.

b) O direito de *propriedade* não deriva de um *pacto primitivo*. Porquanto, esse *pacto primitivo* é uma simples invenção; porque nenhum povo o recorda nas suas tradições. — Além disso, essa teoria supõe que todos os bens estáveis, no princípio, pertenciam *positivamente* a toda a *coleção* dos homens; de modo que não eram próprios de nenhum indivíduo. Ora, essa suposição é falsa; porque, nesse caso, teríamos um dos seguintes absurdos: — ou todo o gênero humano devia estar sujeito a uma única autoridade suprema, que desse a cada um o necessário para a sustentação da vida, — ou ninguém podia servir-se de coisa alguma, sem o consentimento de todos os outros. — Finalmente, embora esse *pacto primitivo* tivesse existido, os homens do nosso tempo poderiam rescindi-lo, e assim o direito de *propriedade* deixaria de existir. Nem digam que a ordem e a paz social nos obrigam a respeitar esse pacto; porque, então, admitem, em última análise, — que os homens são obrigados pela *lei natural* a respeitar a propriedade particular e estável, — e que propriedade é tão necessária, que se não pode abrigar, isto é, admitem que o direito de *propriedade* se funda na própria lei *natural*.

c) O direito de *propriedade* não deriva, originaria e exclusivamente, do direito do homem ao *fruto do seu trabalho*. Porquanto, o trabalho supõe — a *terra*, que se cultiva, — o objeto, em que se exerce a indústria, — os instrumentos e os utensílios, de que o homem se serve para o trabalho, etc. Ora, devendo ser *nossa* a terra que se cultiva, *nosso* o objeto em que se exerce a indústria, *nossos* os instrumentos e utensílios de que nos servimos, é claro que o *fruto* do trabalho pressupõe o direito de *propriedade*, e que por isso, esse direito não deriva exclusivamente do direito que o homem tem ao *fruto do seu trabalho*. — Além disso, se por *trabalho* se entende o exercício da atividade humana, enquanto transforma ou modifica as coisas materiais, esse trabalho não é meio suficiente para a aquisição de *todos* os bens materiais; porque muitos desses bens, não estando sujeitos a modificação ou transformação, como são os *bosques*, os *prados*, etc., não podem ser apropriados. Se por *trabalho* se entende toda e qualquer atividade, que se exerce com esforço e com fadiga, esse trabalho, sendo uma norma demasiadamente vaga, subjetiva e mutável,

longe de ser um título suficiente para a aquisição dos bens materiais, é um meio para semear discórdias no seio das famílias e da sociedade.

d) O direito de *propriedade* deriva, originaria e imediatamente, da própria *natureza*, ou da lei *natural*. Essa proposição prova-se com os mesmos argumentos, que aduzimos em favor da *existência* do direito de *propriedade*. Porquanto, esses argumentos provam que o homem, tendo o *dever*, imposto pela *natureza*, ou pela lei *natural*, de conservar e aperfeiçoar a própria vida e a dos seus filhos, deve ter também o *direito*, proveniente da mesma *natureza*, ou lei *natural*, de empregar os meios indispensáveis para o cumprimento desse dever. Ora, um desses meios indispensáveis é o direito de *propriedade*, isto é, o direito de possuir, livre e exclusivamente, alguns bens materiais e os externos. Cf. *Sum. Th.*, 2-2, q. 66, aa. 1, 2. — É verdade que S. Thomaz faz derivar do *direito das gentes* o direito da *propriedade*; mas o *direito das gentes*, na mente do S. Doutor, não é o direito *meramente positivo*, introduzido por um pacto internacional, mas é uma conclusão deduzida do direito *natural* e recebida pelo senso comum. Eis as suas palavras: "Ad *jus gentium* pertinent ea, quae derivantur ex *lege naturae*, sicut conclusiones ex principiis, ut justae emptiones, venditiones et alia huiusmodi, sine quibus homines ad invicem convivere non possunt; quod est de *lege naturae*, quia homo est naturaliter animal sociabile" (*Sum. Th.*, 1-2, q. 95, a. 4). — A Encyclica *Rerum novarum* do S. Padre Leão XIII, 16 maio 1891, estuda e resolve a *questão social* por um modo exauriente à luz da fé e da razão.

e) Determinação do direito de propriedade. — O direito de *propriedade* pode considerar-se *em abstrato e em concreto*. Considerado *em abstrato*, é o poder moral de adquirir um domínio particular e estável, e esse poder é concedido pela lei *natural*; — considerado *em concreto*, é o poder de usar e dispor dos bens materiais e externos, que lhe pertencem. — O direito de propriedade em *concreto* deriva do direito de propriedade em *abstrato*, por meio de um *fato*, enquanto este *determina* ou limita a certos bens o poder que temos de adquirir e possuir. — A ordem lógica das idéias exige que tratemos agora do *fato primitivo*, que *determinou* ou tornou *concreto* o direito de *propriedade* em *abstrato*. — Esse fato *primitivo* não pôde ser um *pacto*, nem um *decreto*, nem o *trabalho* só, mas foi a *ocupação*.

a) O fato determinativo do direito de *propriedade* não foi um *pacto*. Porquanto, tal *pacto* poderia conceber-se nalguns casos, quando, multiplicado o número dos homens, tivessem distribuído entre si os bens das famílias ou tribos. Mas essa distribuição suporia já o direito de *propriedade*, existente nas famílias ou nas tribos, e determinado por um fato precedente.

b) Não foi um *decreto* de algum príncipe. Porquanto, tal *decreto* deveria supor que, no princípio, todas as coisas eram *positivamente* comuns, ou que os primeiros príncipes tinham jurisdição sobre toda aterra. Ora, ambas essas suposições são gratuitas e inaceitáveis.

c) O fato *determinativo* do direito de *propriedade* não foi exclusivamente o *trabalho*. Porquanto, há coisas, que não precisam de ser transformadas pelo *trabalho*, porque são preparadas pô-la própria natureza para uso do homem, como as *frutas*, os *animais*, etc., e por isso, relativamente a essas coisas, o *trabalho* não pode ser o *fato*

determinativo do direito de *propriedade*. — Além disso, quando alguém se apossa de uma coisa com a intenção de a transformar com o trabalho, essa coisa pertence-lhe desde o primeiro momento da ocupação; aliás todos poderiam, sem injustiça, impedir o exercício do *trabalho*, e por isso, o direito de *propriedade*.

d) O fato *determinativo* do direito de *propriedade* foi a *ocupação*. — *Ocupação* é a apreensão das coisas, que não pertencem a ninguém, com a intenção de as reter como próprias. Para a *ocupação*, pois, é necessário que a coisa *ocupada* seja susceptível de apreensão e de posse exclusiva, e que o *ocupante*, além da *intenção* de fazer sua uma coisa, ocupe *efetivamente* a mesma coisa, de modo que todos possam conhecer que lhe pertence. Ora, a *ocupação* é um fato suficiente para determinar *em concreto* o direito de *propriedade*. Na verdade, a *ocupação* não lesa o direito dos outros (pois trata-se de coisas, que não pertencem a ninguém), e manifesta claramente à vontade, que uma pessoa tem, de reter uma coisa como sua, para o seu uso exclusivo. — É por isso, que todos os povos, mesmo selvagens, têm sempre considerado a *ocupação*, como título suficiente de *propriedade* em relação às coisas, que não pertencem a ninguém.

Ahrens objeta: se o direito de *propriedade* se adquire pela *ocupação*, um só indivíduo poderia fazer seu o mundo inteiro. Ora, isto é absurdo.

Resposta. O indivíduo, que ocupasse o mundo inteiro, não o tornava seu *juridicamente*, mas *arbitrariamente*. Não o tornava seu *juridicamente*; porque o homem só tem direito ao que é necessário para a sua sustentação; ora, para essa sustentação não é necessária a posse do mundo inteiro. Mas tornava-o seu *arbitrariamente*, e assim nunca teria o *direito* de propriedade; pois esse direito não se funda no arbítrio próprio, mas na lei natural.

Ao fato principal, que determinou o direito de *propriedade* e que foi a *ocupação*, seguiu-se um outro fato, pelo qual os homens adquiriram ou aumentaram as suas propriedades. Esse fato é a *acessão*. — *Acessão*, pois, é o aumento que uma coisa nossa adquire — ou por benefício da natureza, — ou pela indústria humana, — ou pela obra unida da natureza e da arte. Daí a divisão da *acessão* em *natural*, *artificial* e *mista*.

f) Transmissão do direito de propriedade. — O direito de *propriedade*, referindo-se a bens materiais e externos, de que podemos dispor livre e exclusivamente, pode transmitir-se. Essa transmissão faz-se principalmente por *sucessão hereditária* ou por *contrato*.

a) *Sucessão hereditária*. — *Sucessão hereditária* é o fato pelo qual uma pessoa entra na posse dos bens, que uma outra pessoa lhe deixou por uma disposição, declarada por testamento ou por qualquer outro ato. — Aqui provaremos — que o proprietário pode transmitir os seus bens por meio do *testamento*, — e que os filhos sucedem aos pais no direito da *propriedade*, embora estes não tenham deixado *testamento*.

— O proprietário pode transmitir os seus bens por meio do *testamento*. Porquanto, o proprietário tem o direito sobre os seus bens, e por isso, pode dispor deles, como quiser, transformando-os, alienando-os ou mesmo destruindo-os. Ora, se o proprietário tem esse direito durante a sua vida, deve tê-lo também no tempo da sua morte; pois não há razão nenhuma, que exija uma exceção para aquele momento.

Logo, o proprietário pode transmitir os seus bens por meio do *testamento*. — É claro que esse direito pode ser legitimamente limitado pela lei *natural* e *positiva*.

— Os filhos sucedem aos pais no direito de *propriedade*, embora estes não tenham deixado *testamento*, isto é, embora tenham falecido *ab-intestato*. Porquanto, o elemento do gênero humano não é propriamente o indivíduo, mas sim a família, a qual constitui uma verdadeira sociedade, cuja cabeça e diretor é o pai; e por isso, o direito de *propriedade*, embora pertença ao pai, reflete-se sobre toda a família. Ficando, pois, a família, quando morre o pai, é claro que o direito de *propriedade* deve passar para ela, a qual de algum modo já pertencia e em cuja vantagem era exercido pelo pai. — Além disso, o pai adquire as propriedades sobretudo para os filhos, a cujas necessidades deve prover. Logo, embora o pai morra sem deixar testamento (*ab-intestato*), pressupõe-se, em virtude da lei natural, que tivesse intenção de deixar os bens aos seus filhos. — Finalmente, o pai gravou nos bens, que adquiriu, o cunho da própria personalidade. Perseverando, pois, a personalidade do pai nos filhos, que são uma parte do pai, os bens deste devem pertencer aqueles pelo próprio direito *natural*.

b) *Contrato*. — *Contrato* é um consentimento livre e expresso, pelo qual duas ou mais pessoas conferem e aceitam algum direito. — Para a *legitimidade do contrato* são necessárias as seguintes condições: conhecimento do *objeto* do contrato, liberdade nos contraentes, coexistência do mútuo consentimento, possibilidade e honestidade do objeto. — O *contrato* divide-se principalmente em *igual* e *desigual*. *Igual*, que se chama também *oneroso* e *bilateral*, é o que obriga ambos os contraentes, embora o objeto da obrigação possa ser diverso; — *desigual*, que se diz também *gratuito* e *unilateral*, é o que obriga um só dos contraentes, porque o outro não faz senão aceitar a oferta. — O homem pode, por um contrato *oneroso* ou *gratuito*, transmitir a outro o direito de *propriedade* sobre os seus bens; porque esse direito estende-se, como dissemos, a toda e qualquer disposição relativa aos bens possuídos. — Todavia, o direito de transmitir os próprios bens, por meio do *contrato*, pode ser e é limitado pela lei *natural* e *positiva*.

É necessário advertir que a *ocupação*, a *acessão*, a *herança*, o *contrato*, sendo fatos contingentes, dão lugar a direitos *adquiridos*. Porquanto, o direito de *propriedade* pode, como dissemos, considerar-se em *abstrato* e em *concreto*. — Considerado em *abstrato*, refere-se ao poder de adquirir e de dispor, livre e exclusivamente, das coisas adquiridas; e esse direito é *inato*. — Considerado em *concreto*, refere-se a coisa, que nos pertence; e esse direito é *adquirido*, porque se baseia num fato contingente.

h) Limitação do direito de propriedade. — O direito de *propriedade*, embora derive da lei *natural*, não é, contudo, tão absoluto e independente, que não admita *limites*; pois não há direito, entre as criaturas, que não seja limitado. — Esses limites são *morais* e *jurídicos*. Os limites *morais*, que não podem ser impostos pela *coação*, nascem não só da natureza do direito de *propriedade*, mas também dos deveres do homem para com Deus, para consigo, e para com o próximo. Por isso, o homem não pode abusar dos seus bens, nem os destruir inutilmente, mas deve empregá-los para a subsistência própria e da sua família, deve socorrer aos pobres e contribuir para a felicidade social. — Os limites *jurídicos*, que podem ser impostos pela *coação*, derivam dos *direitos* do próximo e da sociedade, e têm por fim a garantia destes mesmos direitos,

contra os abusos do exercício do direito de *propriedade*. Por isso, o Estado pode exigir os impostos, pode fazer expropriações forçosas, pode, numa palavra, limitar o direito de *propriedade*, como e quando o exigir o bem social ou a conservação da sociedade.

*

O direito de *propriedade* é contestado por dois sistemas, que são o *comunismo* e o *socialismo*. — Digamos alguma coisa acerca destes sistemas, que se alastram por toda a parte, minando os fundamentos da sociedade e ameaçando os mais funestos cataclismos.

I. Comunismo. — *Comunismo* é o sistema que rejeita o direito de propriedade *particular,* como contrário à lei *natural,* e admite que todos os bens devem ser *comuns* a todos os homens. — Foi defendido principalmente pelos *Maniqueus, Albigenses, Anabatistas,* etc.

II. Divisão do comunismo. — O *comunismo* divide-se em *negativo e positivo.* — O *negativo* rejeita todo o direito de *propriedade* e sustenta que todos os bens devem ser *negativamente* comuns, de modo que todo o indivíduo possa servir-se do que lhe agradar. O *positivo* ensina que todos os bens devem ser próprios não dos indivíduos, mas de alguma comunidade. — O comunismo *positivo* subdivide-se em *absoluto* e *moderado. O absoluto* sustenta que *todos* os bens, quer *produtivos* quer de *consumo,* devem ser próprios de alguma comunidade, e que a produção e distribuição desses bens devem ser feitas de modo que tudo, quanto é possível, seja comum, como os *jantares,* os *dormitórios,* etc. O *moderado* afirma que só os bens *produtivos (vinhas, olivais,* etc.) devem ser comuns. — O comunismo *moderado* divide-se ainda em *anarquismo e socialismo. O anarquismo* afirma que todos os bens *produtivos* devem passar para o domínio inalienável dos *municípios* ou das *sociedades operárias,* independentes entre si, e que tal estado de coisas se deve realizar por meio da força. O *socialismo* sustenta que todos os bens *produtivos* devem passar para o domínio de toda a *sociedade civil,* e que tal estado de coisas se deve realizar por meio do sufrágio popular. — Digamos alguma coisa acerca do *socialismo.*

III. Socialismo. — *Socialismo* é o sistema econômico-político, que ensina — que todos os bens *produtivos* devem passar para a sociedade civil — e que a produção e distribuição dos mesmos bens deve ser feita pela mesma sociedade, constituída em forma *democrática.* — O *socialismo* costuma chamar-se também *coletivismo.*

IV. Divisão do socialismo. — O *socialismo* divide-se em *absoluto* e *moderado.* — O socialismo *absoluto* sustenta que *todos* os bens *produtivos, imóveis* e *móveis,* devem passar para o domínio da sociedade civil. Esse sistema foi sustentado principalmente por *Saint-Simon* (1760-1825), *Carlos Fourier* (1772-1837), *Proudhon* (1809-1865), que dizia: "*A propriedade é um roubo*", *Karl Marx* (1818-1883), que o desenvolve no livro "*O Capital*". — O socialismo *moderado,* que se chama lambem *agrário,* ensina que, entre os bens *produtivos,* só os *imóveis* devem passar para o domínio da sociedade civil. Esse sistema, esboçado anteriormente por *Lavelege* na Bélgica e por *Stuart Mill* na Inglaterra, foi aperfeiçoado por *George* na América, por *Flürscheim* na Alemanha, e por *Hertzka* na Áustria.

V. Doutrina do socialismo absoluto. — A doutrina do *socialismo absoluto* pode resumir-se nos seguintes pontos:

O estado da sociedade atual não poderia ser mais desgraçado. Favorecida pelo influxo do individualismo liberal, a *anarquia da produção* domina soberana. Todos podem fazer, na ordem econômica, o que querem. Daí o ardor da *concorrência* e a luta universal pela *existência,* em que os mais fracos perecem continuamente, e as riquezas vão-se acumulando cada vez mais nas mãos de poucos. Desse modo, desaparecidas as classes medias, ficam apenas duas classes extremas, cheias de mútuo ódio: uma composta por poucos riquíssimos, que nadam na abundância, outra constituída por uma multidão de proletários, que vivem na miséria. — A essa anarquia de produção acrescentam-se outras causas deste imenso desequilíbrio social. Às vezes, na mesma cidade, abrem-se muitas fabricas, cujo número é superior às exigências e à exportação, e produzem-se muitos gêneros, que se não podem vender. Daí a ruína de muitas fabricas, as crises econômicas, e por isso, o licenciamento de operários, lançados na incerteza da vida e na miséria.

Essa condição de coisas não só é desgraçada, mas é também *injusta*. Os *capitalistas*, tornando-se ricos enquanto possuem exclusivamente os meios de produção, como são as terras, as fabricas, os caminhos de ferro, etc., despojam injustamente os operários de uma parte do fruto do trabalho.

Essa injustiça aparece claramente, se considerarmos a *teoria do valor*.

O *valor* de uma coisa é dúplice: *usual* e *cumulativo*. O valor é *usual*, quando a coisa serve para o uso *pessoal* do homem; — é *cumulativo*, quando a coisa serve para o uso *comum*, isto é, quando pode ser trocada por outras mercadorias. O valor *usual* é constituído pelas *propriedades* físicas e químicas da coisa; — o *comutativo* é constituído exclusivamente pelo *trabalho humano*, de modo que o valor *comutativo* de uma coisa pode e deve medir-se pelo trabalho, que o homem desenvolveu na produção da própria coisa. — O valor *comutativo* da coisa é o trabalho humano cristalizado. Na verdade, podem comutar-se gêneros diversíssimos entre si. Logo, o valor *comutativo* deve ser um elemento *comum* a todos eles. Esse elemento não pode ser constituído pelas propriedades físicas e químicas; porque essas propriedades são causa de *diferença* entre as coisas, e constituem o valor *usual*. Logo, deve ser o *produto* do *trabalho humano*, não deste ou daquele trabalho *em concreto*, mas do trabalho *em geral* ou *em abstrato*. Logo, uma coisa tem o seu valor *comutativo*, enquanto contém o *trabalho humano*, como tal. O trabalho humano, embora *abstrato*, mede-se pelo tempo, que é ordinariamente necessário para a sua produção.

Essa teoria do *valor* mostra o modo porque os capitalistas vão aumentando de dia para dia a sua fortuna. As forças, que o operário aluga ao capitalista, têm o seu valor *comutativo* e *usual*. O valor *comutativo* das forças mede-se pelo trabalho, que é necessário para a conservação e restauração delas e que é igual à soma das coisas, de que o operário precisa para a sustentação; — o valor *usual* das forças consiste em que aumentam o valor *comutativo* das coisas, nas quais se exercem, de modo que o valor *comutativo* das coisas chega a ser superior ao valor *comutativo* das forças. Todavia, o operário, pela mais flagrante injustiça, não recebe a recompensa deste excesso.

Suponhamos que o operário precise de cinco tostões para a sua sustentação. Essa quantia representa o valor *comutativo* das forças do operário, ou a soma que o capitalista deve ao operário como recompensa de um dia de trabalho. Mas, se essas forças, que o operário aluga pelo espaço de um dia ao capitalista, chegarem a dar as coisas, em que se exercem, um valor de dez tostões, o capitalista não pode, sem injustiça, ficar com os outros cinco tostões, que representam o fruto do operário; porque, se é apreciado o valor *comutativo* das forças humanas, não é apreciado o seu valor *usual*, e o capitalista comete um roubo em dano do operário.

Semelhante processo, que diminui cada vez mais o número dos capitalistas e aumenta o dos proletários, deve criar finalmente, como resultado fatal, mas lógico, um estado de violência e de guerra, em que os capitalistas serão expropriados por todo o povo.

Como remédio para tão grandes males, é necessário instituir uma nova ordem social, em que sejam devolvidos para o domínio inalienável do Estado todos os bens produtivos, como terras, casas, máquinas, etc. O Estado deve ser democrático; nada de privilégios; tudo deve ser igual. O povo faz as leis; escolhe, por meio do sufrágio universal, os magistrados, e julga-os nos seus atos. o ofício dos magistrados deve consistir em *ordenar a produção publica*; e por isso, deve determinar, depois de um diligente exame, a qualidade e quantidade — não só de cada gênero de produção, — mas também do trabalho, que deve ser igual para todos na duração. Ninguém poderá eximir-se do trabalho comum. Todos terão os mesmos direitos e os mesmos deveres. — Não só a *produção*, mas também a *circulação* e a *distribuição* dos bens serão confiados aos magistrados. Estes — ou darão a cada um parte dos produtos, conforme o trabalho feito ou o estado de indigência, — ou passarão uma certidão do trabalho feito ou do estado de indigência, de modo que os operários possam reclamar o que lhes for devido ou necessário. — A propriedade particular, pois, longe de ser destruída, fica estabelecida na mais firme base, que é o trabalho (Cathrein, *Philosophia Moral*).

VI. Doutrina do socialismo moderado. — O socialismo *moderado*, ou *agrário*, sustenta, como dissemos, que todos os bens *produtivos* e *imóveis* devem passar para o domínio da sociedade civil, ou do Estado. Os defensores deste sistema, pretendendo demonstrar que a propriedade *particular* das terras é contraria a natureza, dizem — que, no princípio, a posse das terras era comum, — que o *trabalho* é o único título justo da propriedade *particular* e a terra não é produto do trabalho, — que todos têm direito à *vida*, e por isso, todos devem ter direito a uma porção igual de terra.

VII. Crítica do comunismo. — O *comunismo*, embora não repugne a natureza humana, considerada em *abstrato*, isto é, subordinada à reta razão e isenta das paixões desordenadas, repugna a nossa natureza, considerada em *concreto*, isto é, cercada de fraqueza e de misérias. Porquanto:

a) *Baseia-se num falso princípio*. — Os *comunistas* partem do princípio de que a propriedade *particular* repugna a lei *natural*. Ora, esse princípio é falso. Porquanto, não repugna a lei natural o que não repugna — nem às relações do homem para com Deus, — nem às suas relações para com os bens materiais, — nem às suas relações para com o próximo. Ora, a propriedade particular — não repugna às relações do homem

para com Deus, — nem às suas relações para com os bens materiais, — nem às suas relações para com o próximo. — Não repugna às suas relações para com Deus; o que é evidente. — Não repugna às suas relações para com os bens materiais; não só porque estes foram criados para uso do homem, mas também porque são indiferentes em relação aos seus possuidores. — Não repugna às suas relações para com o próximo; porquanto — nem a propriedade particular torna por si impossível o exercício dos direitos *inatos* dos outros, — nem os bens materiais são *positivamente* comuns a todos os homens, — nem a desigualdade, que deriva da propriedade particular, é contraria ao Direito natural, pois essa desigualdade é causa de progresso na ordem física e moral.

b) *Repugna a tendência natural do homem.* — Existe no homem uma tendência natural — para o livre desenvolvimento das suas forças, — para a posse livre e exclusiva dos bens materiais, — para a própria dignidade, independência e liberdade. Ora, o *comunismo* repugna a essa tríplice tendência do homem. Repugna a tendência para o livre desenvolvimento das forças; pois obriga igualmente todos os homens aos mesmos trabalhos. Repugna a tendência para a posse livre e exclusiva dos bens materiais; o que é evidente. Repugna â tendência para a dignidade, independência e liberdade pessoal; porque obriga, mesmo com a força, todos os homens a trabalhar para a utilidade dos outros, reduzindo-os à condição de servos.

c) *Não dá uma compensação suficiente.* — O *comunismo* diz que o Estado devo distribuir aos cidadãos, como compensação, uma parte do fruto, proporcionada às suas necessidades e ao seu trabalho. Essa compensação poderia admitir-se, se os superiores e os súditos procedessem sempre com justiça e com consciência. Ora, um procedimento justo e consciencioso é tão difícil, que se não pode basear sobre ele o interesse da sociedade.

VIII. Crítica do socialismo absoluto. — Esse socialismo baseia-se em falsos fundamentos, e, no estado atual da sociedade, é impossível e absurdo.

a) *O socialismo absoluto baseia-se em falsos fundamentos.* — Porquanto, o socialismo *absoluto* baseia-se — a) na negação de Deus, da espiritualidade da alma humana, da existência da vida futura, — b) na teoria *materialista* da evolução, — c) na igualdade de direitos em todos os homens, — d) na teoria do *valor de Marx*, — e) na suposição de que a propriedade particular deve necessariamente dividir a sociedade em duas classes inimigas: uma composta de poucos riquíssimos, e outra constituída por uma multidão imensa de mercenários. Ora, esses fundamentos são todos falsos.

a) É falso que Deus não existe, que a nossa alma não é espiritual nem imortal, que não existe a vida futura, e que por isso, o fim único e supremo da vida humana é o gozo material. Não nos demoramos na refutação destes erros, pois que foram suficientemente refutados nos respectivos lugares.

b) É falsa a teoria *materialista* da *evolução*. Na verdade, essa teoria pode ter dois sentidos, — ou que tudo está sujeito a uma perpetua mudança, e por isso, cada idade forma novas idéias, relativas a moral, a política, a Religião e também a economia social, — ou que a evolução econômica tendo sempre para a *concentração*, de modo que, assim como muitas coisas, que eram administradas pelos indivíduos, passaram depois

para as companhias e para o Estado, assim também a produção e a distribuição dos bens devam centralizar-se fatalmente na mãos da sociedade civil. Tanto no primeiro sentido, como no segundo, esta teoria é falsa. — É falsa no primeiro sentido, que é o de *Marx*, discípulo de *Hegel*; porque, como demonstrámos, existem verdades necessárias e imutáveis, que o próprio *Marx*, não sabemos com quanta coerência, supõe nos seus raciocínios. — É falsa no segundo sentido; não só porque, como veremos, é impossível que todos os bens produtivos passem para o domínio da sociedade, mas também porque a centralização não exclui necessariamente a propriedade particular.

c) É falsa a teoria da *igualdade* de direitos em *todos* os homens. Na verdade, os direitos, se são iguais em todos os homens, *considerados em abstrato*, isto é, na sua natureza específica, não são iguais em *todos* os homens, *considerados em concreto*, isto é, nas suas condições individuais. Essa diversidade não só se estende aos direitos *adquiridos*, cuja desigualdade depende da desigualdade dos talentos, da atividade, da força, da prudência, etc., mas também aos direitos *naturais*, cuja desigualdade depende da própria natureza (assim os direitos do pai não são iguais aos direitos do filho, nem os direitos dos amos são iguais aos dos servos). Por isso, a igualdade *absoluta* dos direitos envolve a destruição da família e da sociedade.

d) É falsa a teoria do *valor*, inventada por *Marx*. Porquanto, *Marx* supõe que o valor *comutativo* de uma coisa é constituído, única e exclusivamente, pelo trabalho; de modo que o valor está na razão *direta* do trabalho. Ora, essa suposição é falsa; porque entre o valor e o trabalho há muitas vezes grande desproporção; assim de duas vinhas, em que se gastou o mesmo trabalho, uma, bem situada, dá um fruto mais abundante e mais apreciado do que a outra, plantada num terreno ingrato. O elemento, pois, que constitui o valor *comutativo* não é o trabalho, mas é *principalmente* a *utilidade* ou o valor *usual*. Dissemos — *principalmente*; porque não negamos que a *raridade* concorre também para o valor da coisa. — O argumento, que *Marx* aduz em favor da sua opinião, é falso. Porquanto, duas mercadorias, que se trocam, devem ter um elemento comum. Ora, esse elemento comum não pode deixar de ser sobretudo a sua *utilidade*; porque o valor de uma coisa é maior ou menor, conforme o grau da necessidade, em que o homem se encontra, e da aptidão, que a coisa tem para remediar aquela necessidade. Essa aptidão, por sua vez, depende das qualidades químicas e físicas da coisa, das quais por isso, não podemos nem devemos prescindir na determinação do valor da própria coisa.

e) Concedemos que a propriedade *particular* divide a sociedade em duas classes: uma de ricos e outra de pobres; mas negamos que estas devem ser opostas, porquanto a desigualdade, se estiver contida nos limites marcados pelas leis da justiça e da caridade, concorre para o exercício das virtudes sociais e para a cultura das ciências e das belas artes.

b) *O socialismo absoluto, considerado o estado atual da sociedade, é impossível e absurdo.* Na verdade:

a) É difícil, para não dizer impossível, extremar praticamente os bens *produtivos* dos de *consumo*. Com efeito, muitas coisas hão que, pela diversidade do seu fim, podem contar-se tanto entre os bens *produtivos*, como entre os de *consumo*. Logo,

— ou devem passar para o domínio da comunidade todos os bens, — ou, se ficarem entregues aos particulares, deve empregar-se uma constante vigilância para que não sejam fontes de produção.

b) É também difícil a determinação da *qualidade* e da *quantidade* das coisas produtíveis, exigida pelos socialistas, com o fim de abolir a *anarquia* da *produção*. Porquanto, na opinião dos socialistas, cada família deve manifestar aos oficiais da sociedade a lista de todas as coisas necessárias para a sua conservação; para que, reunidas todas essas listas, um comício dos delegados do povo determine a soma das coisas, que se devem produzir. Ora, essa operação é imensamente complexa, e exige uma multidão de escrivães e de escrituras. — Se disserem que o governo, sem inquirição, pode determinar a quantidade da produção, responderemos que esta determinação não será exata, e haverá muita produção desnecessária.

c) Muito mais difícil é a organização do *trabalho público*. Na verdade, para que a assembleia suprema do Estado possa impor a cada distrito, cidade, vila ou aldeia, uma determinada quantidade de trabalho, deve conhecer o número dos homens aptos para o trabalho durante um certo espaço de tempo; porque é absurdo impor a toda a aldeia, vila, cidade ou distrito, a mesma quantidade de trabalho, sem ter em conta o número dos operários presentes. Posto isto, pergunta-se: poderá um cidadão do estado socialista mudar de domicílio, ou não? Se não pode, sem previa licença dos magistrados, a liberdade individual fica muito reduzida. Se pode, cada um abandonará uma terra ingrata, onde nada o prende (pois, na teoria socialista, tudo é comum, casas, terras, etc.), e escolherá os lugares mais salubres e os terrenos mais férteis, e assim a organização do trabalho será impossível.

d) Suponhamos, porém, que esteja averiguado o número dos operários, que habitualmente residem num lugar. É necessário *distribuir* entre eles o trabalho, de modo que um seja aplicado aos trabalhos das terras, outro aos da cidade, — um cuide da limpeza das ruas e outro da assistência dos doentes, etc. — Ora, pergunta-se: à escolha da qualidade do trabalho depende da vontade dos magistrados ou do arbítrio dos cidadãos? Se depende do arbítrio dos cidadãos, cada um escolherá o trabalho mais fácil e decoroso, deixando para os outros o mais ingrato e abjeto; daí a desordem. Se depende da vontade dos magistrados, os livres cidadãos tornar-se-ão verdadeiros escravos; d'onde a revolução social.

e) A dificuldade aumenta, se considerarmos a *distribuição* das coisas, que foram produzidas em comum. Porquanto, a *distribuição* deve ter uma norma. Essa norma pode basear-se num dos seguintes critérios: — ou no *número* das pessoas, — ou no *tempo* do trabalho, — ou na *qualidade* e *quantidade* do trabalho — ou na *aplicação*, — ou na *indigência*. Ora, cada um destes critérios é inaceitável. — É inaceitável o critério, que baseia a *distribuição* no *número* das pessoas; porque, sendo diversas as aptidões, as forças, o cuidado, é injusto dar a cada um a mesma quantidade do fruto acumulado. — É inaceitável o critério do *tempo* do trabalho; porque, então, deveriam receber a mesma recompensa os que foram diligentes ou empreenderam obras difíceis e perigosas e os que foram preguiçosos ou fizeram trabalhos fáceis e seguros, o que é sumamente injusto. — É inaceitável o critério da *qualidade* e *quantidade* do trabalho;

não só porque a determinação dessa *qualidade* e *quantidade* é muito difícil e pode depender de uma norma subjetiva e injusta, mas também porque é injusto não dar ou dar uma muito pequena recompensa ao operário, que, apesar da sua diligência e aplicação, não tem força nem talento para o trabalho. — É inaceitável o critério da *diligência*; porque, para a averiguação da *diligência* dos operários, seria necessário colocar ao lado de cada operário um fiscal consciencioso. Mas onde encontrar esses fiscais? — É inaceitável finalmente o critério da *indigência*; porque, para se conhecer o estado de pobreza de cada família, seria necessário constituir um conselho. Mas quem não vê que esse conselho não poderia cumprir com o seu dever, sem suscitar contradições, discórdias, invejas, capazes de revoltar a sociedade inteira?

f) Mas não é tudo. A justa distribuição do trabalho e dos frutos supõe — nos magistrados uma rara prudência, uma probidade excepcional, e uma abnegação generosa, — e nos súditos uma obediência cega, uma resignação humilde, uma constante mortificação do próprio egoísmo. Mas essas virtudes, tão raras mesmo entre os cristãos (embora a nossa Religião proponha tantos e tão poderosos motivos para a prática da virtude e para a fuga do vicio), serão possíveis no sistema socialista, que nega a existência de Deus, a espiritualidade e imortalidade da alma humana, a diferença entre a virtude e o vício, a existência de uma vida futura? Não, com certeza.

h) Há mais. Se se traduzisse em prática a teoria socialista, faltaria todo o estímulo para o trabalho. Porquanto, o que leva o homem ao trabalho é o desejo de procurar o que é necessário para a sua sustentação presente e futura, e é a certeza de gozar exclusivamente o fruto do seu trabalho. Ora, estes dois estímulos para o trabalho não existem na teoria socialista. — Não existe o primeiro estímulo, que é o desejo de procurar o que é necessário para a própria sustentação presente e futura; pois, nesse sistema, o homem, quando tem saúde, tem direito a recompensa do seu trabalho quotidiano, e, quando está doente, fica entregue aos cuidados da sociedade. — Não existe o segundo estímulo, que é a certeza de gozar exclusivamente o fruto do próprio trabalho; pois, para essa certeza, deveria cada um estar convencido de que os outros empregaram os mesmos esforços e de que a recompensa corresponde ao trabalho: ora, tal convicção é impossível.

i) O sistema socialista não só não promove o trabalho, mas chega a impedir o progresso das artes e das ciências. Porquanto, se todos os cidadãos fossem obrigados ao trabalho, faltaria o tempo necessário para o estudo, sobretudo das matérias ou ciências mais difíceis, que exigem uma aplicação diuturna e constante. — Os socialistas dizem que se pode empregar no estudo o tempo, que cresce do trabalho. Mas essa resposta não é suficiente. Porquanto, o homem — ou recebe unicamente a recompensa do trabalho, que ele empreende por ordem do Estado, e não a do trabalho, que lhe dá o estudo das ciências e das artes, — ou recebe também essa recompensa. Na primeira hipótese, faltará o estímulo para o estudo das ciências e das belas artes, e assim não haverá progresso. Na segunda, teremos desigualdade nos bens e nos direitos, e assim ficará destruído o ponto capital do socialismo, que é a perfeita igualdade entre todos os cidadãos.

IX. Objeções dos defensores do socialismo absoluto. — Os defensores do socialismo *absoluto* fazem as seguintes objeções.

a) Dizem: o socialismo tem por fim melhorar a condição do operário; pois a miséria das classes indigentes não se deve atribuir tanto a falta de produtos, como a sua má repartição, que se funda na propriedade particular e no capital. Ora, um sistema tão filantrópico deve ser aceite.

Resposta. O socialismo, longe de melhorar a condição do operário, torná-la-ia mais miserável. Porquanto, no sistema da propriedade *particular*, o operário pode dispor, livre e exclusiva mente, do salário, e, se fizer algumas economias, pode comprar terrenos e assim melhorar a sua condição; e esse caso dá-se com todos os operários honestos e laboriosos, que enriquecem, adquirindo fundos, que não são outra coisa senão o salário transformado. Ora, no sistema socialista, que suprime a propriedade *particular*, o operário não pode melhorar a sua condição, não pode de trabalhador tornar-se proprietário; pois que só pode gastar o seu salário em objetos de consumo, em alimentos, em vestidos, em divertimentos, fontes perenes de desmoralização e de miséria. Eis o amor dos socialistas pelos trabalhadores!

b) Continuam: o capital é fruto de injustiça. Porquanto, o aumento do capital deriva do aumento do valor, que a matéria bruta recebeu por meio do trabalho, e por isso, esse aumento não pertence ao capitalista, mas sim ao trabalhador.

Resposta. O capital não é fruto de injustiça. O seu aumento não depende só do trabalho; porque o trabalho supõe a matéria bruta, e esta adquire-se com o capital já existente. Por isso, se o operário tem direito ao fruto do seu trabalho, também o proprietário deve ter parte nos benefícios da indústria. E, pois, injusto exigir que o proprietário entregue aos operários todo o aumento de valor, que a matéria bruta adquiriu pelo trabalho, tanto mais que o salário é uma coisa presente e certa, e o benefício da indústria é futuro, incerto e sujeito a riscos e perdas. —Em poucas palavras: o capital não é fruto de injustiça, porque o proprietário comprou a matéria bruta e deu ao operário o salário proporcionado ao trabalho.

c) Insistem. O capital é essencialmente imoral; porque leva o proprietário a diminuir o mais possível o salário e por isso, reduz a miséria uma inumerável multidão de pessoas.

Resposta. Esse perigo, que é real, pode o deve ser afastado por meios legítimos e proporcionados. A autoridade religiosa e a civil devem intervir nessa importantíssima questão social, impedindo a rebelião dos operários e o despotismo dos capitalistas. O Cristianismo resolveu, há muitos séculos, a grande *questão social. Emilio de Laveleye*, depois de examinar as teorias de *Karl Marx*, diz o seguinte: "Como o Cristianismo, considerado apenas sob o ponto de vista de uma forma social, é superior a todos estes sistemas, onde umas vezes falta ajusta apreciação da realidade, outras vezes a verdadeira caridade! No Evangelho reina em toda a parte uma grande ternura pelos deserdados, e, ao mesmo tempo, um sentimento sublime de justiça social. A verdade essencial, que resulta de todos os ensinamentos de Cristo, é que nenhum melhoramento é possível, se primeiramente não se tornar melhor o próprio homem. A renovação moral: eis a

fonte de todo o progresso verdadeiro. Não é pela crítica das doutrinas econômicas, por mais subtil que seja, nem por uma nova forma de associação, que hão de curar-se os males da sociedade atual" (*Le socialisme contemporain*, p. 46). —

Mais tarde voltaremos ao assunto.

X. Crítica do socialismo moderado. — O socialismo *moderado*, ou *agrário*, que ensina o desenvolvimento inteiro e exclusivo de todas as terras ao Estado, é falso. Na verdade, lia três hipóteses possíveis para explicar o modo porque todas as terras podem, ser possuídas e administradas por conta do Estado. Porquanto, o Estado — ou administra e cultiva por oficiais seus todas as terras, — ou aluga a muitos colonos, por um preço determinado, todas as terras, — ou deixa os atuais proprietários na posse dos fundos, e só exige, a título de tributo, o rendimento dos mesmos fundos. Ora, essas três hipóteses são *praticamente* impossíveis.

a) É impossível a primeira hipótese. Com efeito, a terra precisa de cultura assídua e diligente, e essa cultura só pode ser feita por pessoas, que têm residência atual nessas terras (pois só elas as podem conhecer) e que empregam todo o cuidado e diligência para que o fruto seja abundante. Ora os operários ambulantes, de quem o Estado teria de servir-se para a cultura das terras, devendo entregar todo o rendimento e só contentar-se com o seu salário, não conheceriam a natureza das terras nem teriam empenho em multiplicar o seu produto. — De resto, essa hipótese é rejeitada pelos próprios defensores do socialismo *moderado* ou *agrário*.

b) É impossível a segunda hipótese. Porquanto, essa hipótese, além de acabar com o *estado dos agricultores*, com as suas residências fixas, impede o progresso da cultura. Com efeito, os colonos devem, muitas vezes, fazer grandes despesas e trabalhar durante largos anos, para que a terra dê finalmente um fruto abundante. Mas, os colonos, estando sujeitos aos caprichos dos governos e das fações políticas, nunca poderiam estar certos de que hão de ficar, durante longo tempo, na posse da terra alugada, e por isso, nunca fariam grandes despesas nem se sujeitariam a gravosos trabalhos. Daí a paralisação da agricultura.

c) É impossível a terceira hipótese, sustentada por *George* e sequazes. Na verdade, estes socialistas dizem que não se deve tirar a posse das terras aos atuais proprietários, mas que se devem impor graves tributos sobre as terras, de modo que todo o rendimento delas seja devolvido ao Estado, com exceção da parte correspondente ao capital e ao trabalho, e de alguma outra coisa necessária aos melhoramentos dos fundos e a manutenção das casas, etc.

Esses tributos sobre as terras dispensam, na opinião de *George*, todos os outros tributos e bastam para aliviar a miséria e para tornar feliz a sociedade. — Tal teoria é impossível na realidade. Ordinariamente o produto líquido das terras não excede 3%. Os agricultores, embora sejam proprietários e empreguem todos os esforços, apenas tiram do seu trabalho o necessário para a honesta sustentação da sua família. E poderiam eles sustentar-se, se aumentassem os tributos sobre os fundos até não haver precisão de novos tributos? Certamente que não. Daí o aumento da miséria nas famílias e as desordens e revoluções na sociedade civil.

f) Direito de independência. — Direito de *independência* é o poder moral que o homem tem — de exercer, livre e legitimamente,

---

XI. Objeções dos defensores do socialismo moderado. — Os defensores do socialismo *moderado*, ou *agrário*, fazem muitas objeções. Limitamo-nos a expor e criticar as principais.

a) Dizem: a propriedade particular das terras é contraria a natureza; porque, no princípio, a posse das terras era comum.

Resposta. Não é verdade que, no princípio, a posse das terras era comum; pois a história diz que, entre os Hebreus, Assírios, Egípcios, Chineses, a propriedade era particular, e não comum. — E, embora entre esses povos a posse das terras tivesse sido comum, a propriedade particular nunca poderia dizer-se contraria a natureza. A propriedade particular é um fruto da civilização, e esta não é contraria â natureza humana.

b) Continuam: o *trabalho* é o único título justo da propriedade particular; pois ninguém pôde possuir senão o que produziu com o seu trabalho. Ora, a terra não é produto do trabalho. Logo, a terra não pode ser objeto de propriedade particular.

Resposta. Essa razão prova muito, e por isso, não prova nada. Se o homem só tivesse direito ao fruto do seu trabalho, a posse particular das pedras preciosas, do ouro, etc., seria injusta e o proprietário deveria entregar ao Estado uma grande parte do valor dos objetos, que não produziu com o seu trabalho; como também seria injusto o uso que fazemos das frutas, da lenha, dos animais e de muitas outras coisas, que foram preparadas pela natureza e que, não podendo ser modificadas pelo trabalho, não poderiam passar para a nossa propriedade.

c) Replicam: quem cultivou uma porção de terreno inculto, tem direito somente aos frutos e não a propriedade do terreno. Logo, é injusto que o agricultor conserve a propriedade particular dos terrenos.

Resposta. Quem cultivou uma porção de terreno inculto, não tem somente direito aos frutos. Porquanto, o trabalho transformou e melhorou o solo, tornando-o fecundo não só durante um anuo, mas perpetuamente (com tanto que o homem conserve esse melhoramento), e por isso, aumentou o valor primitivo do terreno. Se o homem tornou fértil e melhor o terreno, este pertence-lhe, e ninguém lido pode tirar, sem cometer uma grande injustiça.

d) Insistem: todos os homens têm direito à *vida*. Logo, todos devem ter direito a uma porção *igual* de terra.

Resposta. É verdade que todos os homens têm direito à *vida*, mas é falso que todos têm direito a uma porção *igual* de terra. Na verdade, essa porção *igual* de terra não é o único e indispensável meio para a conservação da vida; pois muitas pessoas hão que não possuem terras, e todavia, têm o necessário para a sua sustentação. — Além disso, se todos tivessem direito a igual porção de terra, porque todos têm igual direito à *vida*, deveria dizer-se, pela mesma razão, que todos têm o mesmo direito a igual porção de bens *móveis*; o que não é admitido nem pelos próprios defensores do socialismo *moderado* (Cathrein, *Philosophia Moral*).

a sua atividade, — de aproveitar-se dos frutos e resultados da mesma atividade, — e de exigir que sejam respeitados todos os bens, que lhe são próprios. — Esse direito existe no homem. Porquanto, o homem está sujeito a muitas e diversas necessidades, — orgânicas, intelectuais e morais, — a que ele não pode deixar de satisfazer, se quiser alcançar os fins, que Deus, criando-o, lhe determinou. Ora, o homem não poderia satisfazer a essas muitas e diversas necessidades, se não pudesse exercer, livre e legitimamente, a sua atividade. Logo, o homem tem o *dever*, e por isso, o *direito* de exercer, livre e legitimamente, a sua atividade. — Se o homem tem o direito de exercer, livre e legitimamente, a própria atividade, deve ter também o direito de se aproveitar dos frutos e resultados, que derivam da mesma atividade. Porquanto, sendo justo que o efeito siga a própria causa, é também justo que os frutos e resultados aproveitem a quem exerceu a atividade, de que eles derivam. Logo, o homem tem o direito aos frutos e resultados da própria atividade. — Finalmente, a igualdade *essencial*, — que existe entre todos os homens (pois todos os homens são dotados de alma espiritual e imortal, criada a imagem e semelhança de Deus) e que, como dissemos, ficaria destruída, se o homem fosse considerado simplesmente como um *meio* para os fins temporais dos outros e dependesse, por um modo absoluto e arbitrário, do capricho do mais forte, — exige que todos os homens respeitem os vários e diversos bens, que nos são próprios, isto é, que nos estão unidos por um vínculo, físico ou moral. Logo, o homem tem o direito de exigir que todos os homens respeitem os vários e diversos bens, que lhe são próprios. Logo, o homem tem o direito de independência.[1]

---

1 O direito de *independência* refere-se — a) ao respeito devido aos *bens* próprios do homem, — b) e ao legítimo *exercício* da atividade humana.

a) Os *bens* próprios do homem, cujo respeito é imposto pelo direito de *independência*, são — 1º) os bens *corpóreos*, como a vida, a integridade do organismo, a saúde, etc., — 2º) os bens *internos* da *alma*, *intelectuais* e *morais*, — 3º) os bens *externos* e *morais*, como a *fama*, a *honra*, — 4º) os bens *externos* e *materiais*. — Relativamente aos bens *corpóreos*, o direito de *independência* proíbe os ataques, diretos ou indiretos, contra a nossa vida, a integridade dos membros, a saúde, o pudor, etc. Esses ataques são também proibidos pelo direito a *vida*. — Relativamente aos bens *internos* da *alma*, o direito de *independência* exige que ninguém nos prive do uso da nossa razão pela *embriaguez*, pelo *hipnotismo*, ou nos ensine erros e falsidades, e que não deprave a nossa vontade com maus exemplos, com a sedução, etc. Esses ataques são também proibidos pelo direito a verdadeira *liberdade religiosa*. — Relativamente aos bens

g) Direito de associação. — Direito de *associação* é o poder moral, que todo o homem tem de unir, por um modo constante, as suas forças com as dos outros, para a consecução de um fim comum, lícito e honesto. — Esse direito existe no homem. Porquanto, quem tem o dever de conseguir um fim, deve ter também o direito de empregar os meios necessários para a consecução desse fim. Ora, o homem tem o dever de desenvolver e aperfeiçoar as suas faculdades, e um dos meios mais necessários para isso é a *associação*, pela qual unimos as nossas forças com as dos nossos semelhantes. Logo, o homem tem o direito de *associação*.[1]

145. Direitos morais do homem para com o próximo. — Direitos *morais* do homem para com o próximo são os que se baseiam na virtude de *caridade*. — Os principais são o direito à *humanidade* e o direito à *beneficência*.

a) Direito à humanidade. — Direito à *humanidade* é o poder moral, que o homem tem de exigir uma coisa, que é útil a si próprio e não é prejudicial aos outros. — Esse direito existe no homem. Porquanto, o homem, tendo o direito à sua conservação e ao seu aperfeiçoamento, deve ter o direito ao que *positivamente* concorre

---

morais e *externos*, o direito de *independência* proíbe — os ataques contra a *fama*, que são o *juízo temerário*, a *calúnia*, a *murmuração*, — e os ataques contra a *honra*, que são a *injúria*, o *escárnio*, a *maldição*. — Relativamente aos bens *materiais* e *externos*, o direito de *independência* proíbe o *roubo*, a *fraude* (principalmente nos *contratos*), a *usura*, a violação do *domicílio*.

b) O legítimo *exercício* da atividade humana, garantido pelo direito de *independência*, consiste em que o homem, dentro dos limites da ordem moral e social, pode transferir-se de um lugar para outro, escolher a profissão e o estado, fazer contratos, dispor da sua atividade, etc.

O direito de *independência* tem, como os outros direitos, os seus limites, marcados pela própria *lei natural*. — Esses limites nascem — dos *deveres*, que temos para com Deus, para conosco e para com o próximo, — e dos *direitos* mais elevados, de que os outros são dotados e cujo exercício é incompatível com esse direito de *independência*.

1 O direito de *associação*, fundando-se na própria natureza *social* do homem e na impossibilidade de desenvolver as suas faculdades fora da sociedade, deriva da lei *natural*, e não é mera concessão da *lei civil*.

Esse direito também tem os seus limites, que derivam — não só do próprio *fim* do direito de *associação*, pois não pode haver direito de associação para fins contrários â natureza racional do homem, e por isso, a lei moral, — mas também dos *direitos*, mais elevados do próximo, que, na concorrência, devem prevalecer.

para esse fim e que não é prejudicial aos outros. Logo, o homem tem direito à *humanidade*.

b) Direito a beneficência. — Direito a *beneficência* é o poder moral que o homem tem de exigir, nas suas necessidades, o socorro dos seus semelhantes. — Esse direito existe no homem. Porquanto, o direito, que o necessitado tem a própria subsistência ou ao bem da sua alma, excede o direito, que os outros tem a uma fortuna superabundante ou às suas comodidades. Logo, o homem tem direito a *beneficência*.[1]

ARTIGO II
Deveres do homem para com o próximo

146. Deveres do homem para com o próximo. — *Deveres* do homem para com o *próximo* são as obrigações que o homem tem de respeitar os *direitos* do próximo. — Estes deveres são *jurídicos* ou *morais*, conforme derivam da virtude da *justiça* ou da virtude da *caridade*, e por isso, correspondem aos direitos *jurídicos* ou *morais* do próximo.[2]

147. Deveres jurídicos do homem para com o próximo. — Os deveres *jurídicos* do homem para com o próximo, sendo as obrigações de respeitar os direitos *jurídicos* dos nossos semelhantes, são tantos,

---

1 A *beneficência,* que é *particular* ou *publica,* conforme provém dos indivíduos ou da sociedade civil, deve ser *prudente, generosa, benigna, ordenada.* — Deve ser *prudente,* isto é, não deve ser excessiva para quem a faz, nem inútil ou prejudicial para quem a recebo. — Deve ser *generosa,* isto é, não deve ser feita por fins secundários e egoístas. — Deve ser *benigna,* isto é, deve ser afável, de modo que não envergonhe o beneficiado. — Deve ser *ordenada,* preferindo os mais próximos, os que melhor hão de aproveitar-se da esmola, os mais necessitados.

Os direitos à *humanidade* e à *beneficência* — não são *jurídicos,* não se baseiam sobre a idéia da *justiça,* porque o sujeito d'esses direitos não tem o poder de exigir dos outros uma coisa como *própria,* isto é, como pertencente ao mesmo sujeito; — mas são *morais,* porque se fundam sobre a idéia da *caridade.* — Por isso, quem transgride os direitos *jurídicos* do próximo, chama-se *injusto;* — e quem transgride os direitos *morais,* diz-se *desumano, duro* de *coração.* Os direitos *jurídicos* são *negativos;* — os *morais* são *positivos.*

2 Tendo suficientemente desenvolvido a teoria acerca dos *direitos* do homem para com o *próximo,* daremos aqui, muito em resumo, a teoria acerca dos *deveres,* correlativos a esses *direitos.*

quantos são esses *direitos*. — Por isso, o homem tem o *dever* de respeitar o *direito* que o homem tem, a *liberdade religiosa*, a *dignidade pessoal*, a *vida*, a *legítima defesa*, a *propriedade*, a *independência* e a *associação*. — Esses *deveres*, como se vê, fundam-se na virtude da *justiça*, que manda dar a cadaum o que lhe pertence, e são *negativos*, porque obrigam a não fazer coisa, que possa prejudicar o próximo.[1]

a) Dever de respeitar o direito à liberdade religiosa. — Esse dever consiste em deixar ao próximo a liberdade de crer e praticar tudo o que a verdadeira Religião ensina e em não fazer coisa que possa lesar esse direito.[2]

b) Dever de respeitar o direito à dignidade pessoal. — Esse dever consiste em reconhecer o homem como ente racional, dotado de fim próprio, e não como simples meio para o fim dos outros, e em não fazer coisa contraria a esse direito.[3]

c) Dever de respeitar o direito à vida. — Esse dever consiste em não atentar contra a *vida* do próximo, nem contra a integridade do seu organismo, nem contra a sua saúde.[4]

---

1 A existência dos deveres *jurídicos* é uma consequência da existência dos direitos *jurídicos*. Limitar-nos-emos, pois, a indicar a natureza de cada dever *jurídico*, e a esfera em que se devo exercer.

2 Lesam o direito que o homem tem a *liberdade religiosa* — todos os que propagam o erro e procuram impedir, por qualquer forma, a prática da verdadeira Religião. — É claro que não se opõem a esse direito os que impedem o progresso do erro ou a prática de uma religião falsa e funesta; pois não há nem pode haver o direito de propagar o erro e de prejudicar a alma do próximo. — Se se fizesse alguma reflexão nesse ponto, não seriamos obrigados a ler e a ouvir tantos disparates em matéria de Religião!

3 O homem deve considerar o seu próximo não como um simples *meio* para os seus fins temporais, mas como um ser nobilíssimo, criado a imagem e semelhança de Deus. E, pois, ilícito não só reduzir os nossos semelhantes à condição de *escravos*, mas também impor-lhes um trabalho superior às suas forças, ou impor-lhes o trabalho em dias santos, ou descuidar-se da sua saúde, temporal e eterna. A responsabilidade dos patrões, que maltratam os operários, é tremenda diante de Deus, que se chama o Pai dos órfãos e o Juiz das viúvas, e que julgará os poderosos com todo o poder da sua severidade!

4 Esse dever proíbe todo e qualquer ataque contra a *vida* do próximo, contra a integridade dos seus membros, contra a sua saúde. A vida do próximo é um dom de Deus, que se reservou o direito absoluto e exclusivo sobre ela, e é um dom *pessoal*, que

d) Dever de respeitar o direito de legítima defesa. — Esse dever consiste em reconhecer no homem o direito de empregar a força física para repelir uma agressão atual e injusta, e em não pôr obstáculo ao exercício deste direito.[1]

e) Dever de respeitar o direito de propriedade. — Esse dever consiste em reconhecer no próximo o direito da adquirir os bens materiais e externos, e de usar e dispor deles livre e exclusivamente, e em não praticar coisa contraria a tal direito.[2]

f) Dever de respeitar o direito de independência. — Esse dever consiste em reconhecer no próximo o direito — de exercer, livre e legitimamente, a sua atividade, — de aproveitar-se dos frutos e resultados da mesma atividade, — e de exigir que sejam respeitados todos os bens, que lhe são próprios, e em não fazer coisa alguma que possa lesar esse direito.[3]

Deus fez ao indivíduo humano. Quem, pois, lesar esse direito, comete uma injustiça contra Deus e contra o próximo. Comete uma injustiça contra Deus; porque invade um domínio, que Deus reservou para si mesmo. Comete uma injustiça contra o próximo; porque, sem razão, tira-lhe um hem que lhe pertence.

1 Esse dever obriga, como dissemos, a não fazer nada contra o direito de *legítima defesa*. Seria, pois, injusta uma pessoa, que, vendo um inocente agredido por um malfeitor, auxiliasse o agressor ou obstasse, de algum modo, a que o agredido se pudesse defender do ataque.

2 O dever de respeitar o direito de *propriedade* consiste em não pôr obstáculos ao exercício desse direito, e sobretudo em não apropriar a si uma coisa alheia contra a *justa* proibição do dono. — Dizemos — contra a *justa* proibição do dono, porque, se a proibição for *injusta*, a apropriação da coisa alheia não ofende o direito de *propriedade*. Assim um pobre, que se encontra numa necessidade *extrema*, pôde apropriar a si uma coisa alheia, que baste para prover a sua extrema necessidade. Porquanto, o homem tem o *direito* de procurar os meios *necessários* para a sua sustentação; e o direito, que o pobre tem a sua vida, é superior ao direito, que o proprietário tem aos seus bens, e por isso, na *colisão*, deve prevalecer a este. Nesse caso uma proibição do proprietário seria *injusta*. — Isto, porém, supõe que o proprietário não se encontre na mesma necessidade, em que se encontra o pobre; porque, se o proprietário também se encontrar nas mesmas circunstâncias do pobre, este não pôde apropriar a si a coisa alheia, visto que, então, o direito que o proprietário tem a vida e a *propriedade* é superior ao direito que o pobre tem a *vida*.

3 Esse dever proíbe, como dissemos, — os ataques contra os bens *corpóreos* de próximo, e por isso, o homicídio, a mutilação, o duelo, etc., — os ataques contra os bens *internos* da alma, *intelectuais* e *morais*, e por isso, é ilícito privar os outros do

g) Dever de respeitar o direito de associação. — Esse dever consiste em reconhecer no próximo o direito que ele tem de unir, de um modo constante, as suas forças com as dos outros, — e em não impedir o exercício deste direito.[1]

148. Deveres morais do homem para com o próximo. — Os deveres *morais* do homem para com o próximo, sendo as obrigações de respeitar os direitos *morais* dos nossos semelhantes, são tantos, quantos são esses direitos. — Por isso, o homem está sujeito aos deveres de *humanidade* e de *beneficência*. — Esses *deveres* fundam-se na virtude da *caridade*, a qual manda que *amemos o próximo como a nós mesmos*, e são *positivos*, pois nos obrigam a socorrer ao próximo com os nossos bens.[2]

---

uso da razão pela *embriaguez* ou pelo *hipnotismo*, inocular o erro nas inteligências, sobretudo juvenis, dizer *mentiras*, depravar a vontade dos outros com os maus exemplos, com a sedução, etc., — os ataques contra os bens *morais* e *externos*, e por isso, é ilícito o *juízo temerário*, a *calúnia*, a *murmuração*, a *injúria*, etc., — os ataques contra os bens *materiais* e *externos*, e por isso, é proibido o *roubo*, a *fraude* (especialmente nos *contratos*), a *usura*, a violação do *domicilio*, etc., — os ataques contra o legítimo *exercício* da atividade humana, e por isso, é proibido impor-se, sem motivo justificado, à vontade do próximo, obstando a que este disponha da sua liberdade na escolha da profissão, do estado, etc.

1 Esse dever transgride-se, quando, injustamente, se impede a fundação das associações, ou quando estas se dissolvem, depois de fundadas.

2 Os deveres *morais* do homem para com o próximo derivam do grande preceito da *caridade*, imposto por Deus ao homem e contido na célebre fórmula: *ama o teu próximo como a ti mesmo*. O advérbio — *como* — não significa *igualdade*, mas *semelhança*; pois Dão somos obrigados a ter ao próximo um amor *igual* ao que temos a nós mesmos (o que seria contra a ordem natural), mas devemos ter-lhe um amor *semelhante* ao amor, com que amamos a nós mesmos, enquanto devemos amar a nós mesmos e ao próximo em Deus e por Deus, desejando a todos a consecução do fim último, que é um e o mesmo para todos os homens, e consiste na posse do Bem infinito.

A razão ou o fundamento do amor do próximo é a participação da mesma natureza racional, pela qual todos somos filhos de Deus e herdeiros da mesma glória; porque a semelhança é causa de amor.

O amor, que devemos ter ao nosso próximo, deve ser de *benevolência*, de modo que desejemos e procuremos o bem o a felicidade dele e não a nossa satisfação e o nosso proveito. — O amor de *benevolência*, quando é *recíproco*, chama-se *amizade*; que tende sempre para a *igualdade* e *comunicação* de bens. Daí a máxima: *amicitia pares aut invenit aut facit*.

a) Deveres de humanidade. — Os deveres de *humanidade* consistem em praticar, em benefício do próximo, um ato, que é útil a quem o recebe, e não é prejudicial a quem o faz; tal é o ato de quem se faz guia a um cego.[1]

b) Deveres de beneficência. — Os deveres de *beneficência* consistem na obrigação que temos de socorrer o nosso próximo nas suas necessidades, temporais e espirituais.[2]

O amor do próximo devo ser *ordenado*. Por isso, os que nos são mais unidos pelo parentesco ou por outro laço devem ser preferidos aos outros. — Mas ninguém pode ser excluído do nosso coração, nem o nosso maior inimigo; pois também este convém conosco na participação da mesma natureza racional, que é, como dissemos, a causa e o fundamento do amor para com o próximo. — O preceito de amar os próprios inimigos c o claro distintivo do Cristianismo. pois era quase inteiramente desconhecido dos pagãos. *Sócrates* dizia: "É merecedor dos maiores elogios quem previne os inimigos nas ofensas e os amigos nos benefícios". No mesmo sentido falam *Sêneca* e *Cícero*. Veio N. S. Jesus Cristo, e, purificando de todo o egoísmo o principal sentimento da nossa alma e elevando o homem aos mais sublimes ideais, deu ao mundo o grande preceito: "Amai os vossos inimigos, fazei bem aos que vos odeiam — *Diligite inimicos vestros, benefacite his qui oderunt vos*" (Matth., V, 44).

Se o nosso amor deve estender-se aos inimigos, muito mais deve abranger a nossa *pátria*. O amor da *pátria* deve ser *sincero*, *desinteressado*, *ordenado*, *ativo*; e, para ter esses atributos, deve fundar-se na *honestidade* ou na *virtude*. *Silvio Pellico* diz: "Se alguém violar os altares, a santidade conjugal, a decência, a probidade, e depois bradar: pátria, pátria! Não acrediteis nele. É um hipócrita do patriotismo. É um péssimo cidadão".

Donde se vê — que o amor de Deus envolve necessariamente o amor do próximo; pois quem ama o original, não pede deixar de amar o retrato, — e que o verdadeiro amor do próximo supõe necessariamente o amor de Deus; pois quem ama o próximo por Deus e para Deus, não pode deixar de amar o próprio Deus.

1 Os deveres da *humanidade* resumem-se naquele princípio da jurisprudência romana: "Estás obrigado a fazer o que não prejudica a ti e é útil a outrem — *Quod tibi non nocet et alteri prodest, ad id obligatus es*". — *Cícero* aplicou a estes deveres os seguintes versos de Ênio:

Homo qui erranti comiter monstrat viam
Quasi lumen de suo lumine accendat facit.
Nihilo minus ipsi lucet cum illi accenderit.

2 Os homens, pois, cujo rendimento é superior às suas necessidades, têm o dever rigoroso de socorrer os pobres. — E não basta. O próximo, além das necessidades corporais, pode ter necessidades espirituais, superiores àquelas na essência e na importância. E, pois, nosso dever prestar auxílio espiritual aos nossos semelhantes,

livrando-os dos perigos de perdição e de morte eterna. — Esses deveres foram compendiados nos versos seguintes:

Visito, poto, cibo, redimo, tego, colligo, condo,
Consule, carpe, doce, solare, remitte, fer, ora.

Como é fácil ver, as obras de *misericórdia* são deveres *morais,* impostos pela lei natural. Nada mais belo o consolador do que praticar essas obras por amor de Deus, reconhecendo e agasalhando na criatura o próprio Criador! Esse é o grande princípio, que leva tantas almas generosas a encontrar, em benefício do próximo, os mais heroicos sacrifícios e a própria morte! A Verdade incriada disse: "*Bem-aventurados os misericordiosos, porque alcançarão misericórdia!*".

INTRODUÇÃO

149. Sociedade. — *Sociedade* é a *união de duas ou mais pessoas, que, pelos seus atos, cooperam para um fim comum.*

a) A *sociedade* é a *união* de duas ou mais pessoas; porque, para a formação da *sociedade*, é preciso que as pessoas se unam. — Essa união deve ser *moral* e *constante*. Deve ser *moral*, isto é, formada por laços morais ou espirituais, que são os da inteligência e da vontade, enquanto todos conhecem e querem o mesmo fim. Deve ser *constante*; porque uma reunião *passageira* de pessoas não merece o nome de *sociedade*.[1]

b) A sociedade é a união de pessoas, que cooperam para um *fim comum*; porque uma união *moral* e *constante* consiste na cooperação de todos para um fim *comum*. O fim *comum* deve ser necessariamente *honesto*.[2]

c) A *sociedade* é a união de pessoas, que, *pelos seus atos*, cooperam para um fim comum; visto que os sócios devem unir as suas forças — *intelectuais, morais* e *físicas* — para a consecução do *fim comum*, e por isso, devem combinar-se na escolha e no uso dos *meios* aptos para o mesmo fim.[3]

---

1 A *sociedade* não é um simples agregado de pessoas, aliás as pessoas que estão num templo, num teatro, etc., formariam uma sociedade; mas é uma união *moral,* uma união de inteligências e de vontades, de modo que os sócios podem viver em diversos países, sem, contudo, deixar de pertencer à sociedade, e de formar uma só entidade moral.

2 O *fim,* por ser *bem,* atrai. — O *fim,* que atrai várias pessoas e produz nelas a unidade de pensamentos, de desejos e de esforços, deve ser *comum,* isto é, deve ser próprio da *coletividade,* e não dos indivíduos; aliás haveria um efeito sem causa proporcionada. — O fim, que reúne várias pessoas em *sociedade,* deve ser *honesto,* porque uma união *moral* e *constante* de inteligências e de vontades só pode basear-se no bem *honesto*, conveniente a natureza racional. Por isso, uma conspiração de malfeitores não merece o nome nem a dignidade de *sociedade.*

3 Para a formação da *sociedade* não basta que as pessoas conheçam e desejem o fim *comum* e *honesto,* mas é necessário que unam as suas forças o empreguem os meios convenientes. Sem o emprego desses meios, a *sociedade* seria uma coisa ideal e subjetiva, e nunca uma união externa e real, e por isso, nunca seria verdadeira *sociedade.*

150. Elementos da sociedade. — Os elementos, que constituem a essência da *sociedade*, são dois: a *pluralidade* das pessoas e a sua *união*. A *pluralidade* das pessoas é a *matéria* da sociedade; a sua *união* é a *forma*. — Os princípios, de que deriva a *união*, são o *fim último* e a *autoridade*. A *autoridade* é o *direito de dirigir eficazmente os membros da sociedade para a consecução do fim comum*. — O *fim* não só é o princípio da *união social*, mas é também o seu *objeto formal*; por isso, *específica* a sociedade, e é a *razão* e a *regra* de todos os seus *deveres* e *direitos*.[1]

---

1 Desenvolvamos a teoria, dada muito em resumo no texto — a) acerca dos dois elementos constitutivos da *sociedade,* que são a *pluralidade* das pessoas e a sua *união,* — *b*) acerca dos dois princípios, de que deriva a *união,* e que são o *fim comum* e a *autoridade,* — *c)* acerca do mesmo *fim comum,* enquanto, por ser o *objeto formal* da *união, especifica* a *sociedade* e é a *razão* e a *regra* de todos os seus *deveres* e *direitos.*

a) Os elementos constitutivos de toda a *sociedade* são dois: um indeterminado e determinável, que é *a pluralidade* de pessoas, — outro determinado e determinante, que é a *união* moral das mesmas pessoas em ordem ao *fim comum.* A *pluralidade* das pessoas, que é a *matéria* da sociedade, recebe da *união social* uma nova unidade entitativa, que é distinta da unidade entitativa de cada indivíduo e pela qual a sociedade, embora multiplicado nos seus membros, forma um só *corpo social* e uma só *pessoal moral.*

A denominação de *corpo,* dada a *sociedade,* mostra a *analogia,* que existe entre o *corpo orgânico,* ou *vivo,* e a *sociedade.* Porquanto, o corpo *orgânico* é composto de muitos e diversos elementos, que estão unidos por uma força comum e intrínseca, que se chama *alma;* — a sociedade é composta do vários membros, que estão unidos por um laço comum de coesão moral e cooperação, distinto de cada uma das partes. O corpo orgânico, embora sujeito a perpetuas mudanças, permanece sempre idêntico; — a sociedade, quando numerosa, embora sofra contínuas perdas, todavia não acaba.

A denominação de *pessoa moral,* dada a *sociedade,* mostra que esta tem, relativamente a *pessoa humana,* não só uma analogia *genérica* (enquanto a sociedade é um organismo *moral,* e o homem é um organismo *natural*), mas também uma analogia *específica.* Porquanto, assim como a pessoa *natural* é dotada de razão e de atividade própria; assim também a pessoa *moral,* que é a sociedade, é dotada de *razão* (pois se compõe de membros *racionais*) e de *atividade própria,* distinta da atividade de cada um dos sócios. Assim como a pessoa *natural* é sujeito de *deveres* e de *direitos,* e produz operações *morais,* de que é responsável; assim também a pessoa *moral,* que é a *sociedade,* é sujeito de *deveres* e de *direitos,* e produz ações, que lhe são inteiramente imputáveis.

Todavia, devemos evitar os exageros dos *positivistas.* Esses julgam que a comparação da *sociedade* com um *organismo* é uma descoberta feita por eles neste século de progresso. Se tivessem lido as Epístolas de S. Paulo, as obras dos Santos Padres e Doutores da Egreja e dos Escolásticos, antigos e modernos, ter-se-iam convencido de que a descoberta é muito velha. A verdade é que os *positivistas* desvirtuaram aquela doutrina. Porquanto, do fato de haver *analogia* entre o corpo *orgânico* e a *sociedade*,

deduziram que entre eles há *igualdade*, e que por isso, assim como o corpo *orgânico* está sujeito às leis *biológicas*, que são *fatais* e *necessárias*, assim também a sociedade está sujeita a leis *fatais* e *necessárias*. Basta o simples senso comum para mostrar — que organismo *moral* não é *igual* ao organismo *físico* ou *natural*, — e que por isso, a sociedade, sendo um organismo *moral*, composto de seres *racionais* e *livres*, deve ser regulado por leis diversas das que regulam o organismo *físico*, composto de células materiais, destituídas de razão e de livre arbítrio. — Essa teoria dos *positivistas* é uma cópia ou reprodução da teoria de *Heckel*, que citamos na *Cosmologia*.

b) A *união* ou *conspiração* dos membros para o mesmo fim é, como dissemos, a *forma* da sociedade; porque é ela que determina a *pluralidade* das pessoas ao estado e a natureza da sociedade. Concebida esta *união* entre as pessoas, concebe-se a *sociedade*. — A *união*, porém, supõe um *princípio*, de que deriva e porque é constituída; pois o efeito deve ter uma causa proporcionada. Esse princípio e dúplice: o *fim comum* e a *autoridade*. O *fim* é princípio da *união*; porque é o conhecimento do fim e o desejo da sua consecução que leva os homens a unir as suas forças — *intelectuais*, *morais* e *físicas*. O *fim comum* é princípio *ideal* e *objetivo* da união social. Mas, se considerarmos a sociedade, não numa ordem *ideal* e *abstrata*, mas sim na ordem *real* e *concreta*, em que os homens são dotados de livre arbítrio, e divergem nos juízos e nas forças, veremos que o *fim* não é por si suficiente para formar e conservar essa união constante e ordenada entre os membros. E, pois, necessário outro princípio *real* e *subjetivo*, que vivifique todos os membros da sociedade, como o princípio vital vivifica todo o organismo natural, e que, por um modo constante e eficaz, una e dirija a livre vontade dos membros para a consecução do fim comum. Esse outro princípio é a *autoridade*. Por isso, estabelecemos a seguinte

Proposição. — *A autoridade é essencialmente necessária na sociedade.*

a) A *autoridade* será essencialmente necessária, se, sem ela, não for possível a *união moral* e *constante* dos membros; pois esta *união*, por ser a *forma* da sociedade, é essencialmente necessária. Ora, sem *autoridade*, não é possível a união *moral* e *constante* entre os membros da sociedade. Porquanto, os homens, divergindo entre si nos *juízos* ou *apreciações* acerca dos meios *proporcionados* para a consecução do fim, e, sendo dotados de *livre arbítrio*, que os leva a fazer o que lhes agrada e não o que é necessário para o bem de todos, nunca poderão formar nem conservar constantemente a união de inteligências, de vontades e de forças, se não estiverem sujeitos a um princípio eficaz de obrigação, que é a *autoridade*. — E, embora os homens pudessem estar unidos moral e constantemente pelo desejo e amor do fim comum, nem por isso, era menos necessária a *autoridade*. Com efeito, a cooperação social é multiplico e varia nas suas funções. E, pois, necessário distribuir essas funções, conforme a qualidade dos membros; pois nem todos são capazes de fazer tudo. Ora, essa distribuição, não estando por si determinada, deve ser determinada por um princípio eficaz, que possa obrigar os membros. Este princípio é a *autoridade*. Logo, a *autoridade* é essencialmente necessária na sociedade.

b) A sociedade tem *analogia* com o corpo *orgânico*. Ora, em todo o organismo, os muitos e diversos membros, as muitas e diversas faculdades precisam de

ser informadas por um princípio intrínseco e vital, que as conserve unidas entre si e as dirija para o fim de todo o organismo. Logo, também o *corpo social* deve ter um princípio intrínseco e eficaz, que conserve unidos os muitos e diversos membros e dirija as suas atividades para um *fim comum.* Este princípio intrínseco e eficaz é a *autoridade.*

c) A experiência atesta que nunca tem existido sociedade sem *autoridade.* Ora, esse fato, tão universal e constante, mostra que a *autoridade* é essencialmente necessária a sociedade; aliás, alguma vez, teria existido uma *sociedade sem autoridade.* — A força do argumento aumenta, se considerarmos que a *autoridade* não se conforma muito com a inclinação que o homem tem de executar sempre as tendências da sua vontade.

Da doutrina exposta resultam os seguintes corolários:

I. Na ordem *real,* basta a *autoridade* para constituir a *sociedade* e para a tornar *pessoa moral.* Sem *autoridade,* a *sociedade* não é *pessoa moral,* porque não tem em si o princípio da sua essência, unidade e atividade.

II. Embora, na ordem *metafísica,* a *forma* da sociedade seja constituída pela *união moral* e *constante* das pessoas em ordem ao fim comum; contudo, na ordem *real, a forma* da sociedade ó a própria *autoridade,* porque é esta o princípio *concreto,* que constitui essa *união;* ora, o elemento, de que deriva a unidade de entidade e de atividade, é e chama-se *forma.*

III. A *autoridade* pode considerar-se *em si* e na sua *existência concreta.* Considerada em *si,* ó o *direito de obrigar os membros da sociedade para cooperarem para o fim comum,* não pertence a nenhum membro, mas é própria de todo o corpo social (pois representa o seu princípio vital), e por isso, é por si indiferente para existir neste ou naquele membro. Considerada na sua *existência concreta,* é o *direito particular, porque reside numa pessoa determinada.* Em virtude desse *direito particular,* a *autoridade,* que considerada *em si* ou no seu *fim* pertencia a toda a sociedade, torna-se própria de uma pessoa particular, física ou moral.

c) Façamos algumas observações acerca do *fim* da sociedade.

a) O *fim comum* é o objeto *formal* da sociedade; porque é por ele que existe, e é para ele que tende a *união moral* e *constante* das pessoas.

b) O *fim especifica* a sociedade. Porquanto, o *fim,* embora não pertença a essência da sociedade, contudo *especifica* a *união moral* e *constante* das pessoas; porque o *fim* é o termo desta união, e toda a tendência é *especificada* pelo *termo.* Se o *fim* especifica a *união,* deve também especificar a própria sociedade; visto que essa *união* é a *forma* da sociedade, e o *composto* é determinado na sua *espécie* pela *forma.* — Por isso, uma sociedade diferirá *especificamente* de outra, se o *fim* de ambas for *especificamente* diverso.

c) O *fim* é a *razão* e a *regra* de todos os *direitos* e *deveres* na sociedade. É a *razão*; pois quem tem direito ao *fim*, tem também direito aos meios necessários. Ora, os deveres e os direitos são meios para a consecução do fim. — É a *regra*; porque os *meios* devem ser *proporcionados* ao *fim.* Por isso, o *fim* limita também o exercício da própria *autoridade.*

151. Divisão da sociedade. — A *sociedade* divide-se — a) em *universal* e *particular*, — b) *simples* e *composta*, — c) *necessária* e *voluntária*, — d) *igual* e *desigual*, — e) *completa* a *incompleta*, — f) *perfeita* e *imperfeita*.

a) Sociedade universal e particular. — *Universal* é a que abrange todos os homens, atualmente existentes, unidos pelos deveres, que lhes são impostos — pela sua natureza, em que todos convém, — pelo fim último, que é comum a todos, — e pela lei natural, a que todos estão subordinados. — *Particular* é a que se limita a uma parte dos homens, unidos moralmente para a consecução de um fim especial e determinado. — Essa divisão funda-se na *extensão* da sociedade.[1]

b) Sociedade simples e composta. — *Simples* é a que se compõe *imediatamente* de pessoas *físicas*, ou de *indivíduos*; tal é a sociedade *conjugal*. — *Composta* é a que resulta de pessoas *morais*, isto é, de outras sociedades menores; tal é a sociedade *civil*. — Essa divisão baseia-se nos *elementos* da sociedade.[2]

c) Sociedade necessária e voluntária. — *Necessária* é a que se funda numa determinação da natureza ou numa ordem positiva de Deus; tais são a sociedade civil e a Igreja. — *Voluntária* é a que, na sua existência, depende do livre arbítrio dos homens; tal é uma sociedade *comercial*. — Essa divisão funda-se na diversidade da *origem* da sociedade.[3]

d) Sociedade igual e desigual. — É *igual*, quando todos os seus membros possuem iguais direitos, relativamente à administração e ao

---

1 A sociedade *universal* é formada por todos os homens, atualmente existentes. Na verdade, todos os homens estão subordinados à mesma autoridade do legislador supremo, que governa pela voz da consciência, e todos devem tender, pelo cumprimento dos seus deveres, para o fim *comum*, que é a perfeita felicidade. Estes deveres mútuos constituem o vínculo social, que une todos os homens. — Mais perfeita do que esta é a sociedade religiosa, que, além de ser *universal*, é *sobrenatural*, e produz obras superiores a todas as forças da natureza. — É claro que o *Direito natural* se ocupa principalmente da sociedade *particular*.

2 A sociedade *composta* pode admitir muitos e diversos graus, chegando a identificar-se com a sociedade *universal*.

3 A sociedade *necessária* existe por determinação da *lei divina*, natural ou positiva, que estabelece também o fim, a natureza, e a constituição interna. Por isso, a autoridade social e os homens não podem mudar nem destruir nenhum dos seus elementos *substanciais*. — A sociedade *voluntária* existe pelo arbítrio dos homens, que livremente determinam o fim particular, a constituição e a forma. Por isso, os homens podem, por comum consentimento, mudar e alterar os seus elementos, embora substanciais.

governo. — É *desigual*, quando esses direitos pertencem a um só ou a alguns dos membros; tal é a sociedade *doméstica*. — Essa divisão funda-se nos *direitos* dos sócios.[1]

e) Sociedade completa e incompleta. — *Completa* é a que, pelos meios que lhe são próprios, procura e atinge um bem *completo* ou *total* no seu *gênero*; tal é a sociedade *doméstica*, a *civil*, e a *religiosa*. — *Incompleta* é a que se limita a procurar e atingir um bem *incompleto* ou *particular* no próprio *gênero*; tal é uma sociedade *literária*, *industrial*, etc. — Essa divisão funda-se na *compreensão* do *fim* da sociedade.[2]

f) Sociedade perfeita e imperfeita. — *Perfeita* é a que possui em si todos os meios necessários para a consecução do seu fim, e que por isso, não se refere a uma outra sociedade, em que encontre a perfeição ou o complemento, mas é *independente* na *sua esfera*; tal é a sociedade civil, a Igreja — *Imperfeita* é a que, embora *completa*, contudo não possui em si todos os meios necessários para a consecução do fim, e que por isso, refere-se a outra, de que recebe alguns desses meios e de que por isso, está *dependente*; tal é a sociedade *doméstica*. — Essa divisão funda-se nos *meios*, de que a sociedade é dotada.[3]

---

1 Na sociedade *igual*, a *autoridade* reside na *coleção* dos membros; — na *desigual*, reside num ou em alguns, a quem todos obedecem. Em regra, as sociedades *voluntárias* são *iguais*; as *necessárias* são *desiguais*.

2 É necessário insistir nesta distinção. O bem, que é o *fim* da sociedade, pode ser *incompleto*, isto é, pode ser *parte* de outro bem e por isso, subordinado a outro do mesmo *gênero*, ou pode ser *completo*, *total* e *supremo* no seu *gênero*. No primeiro caso, a sociedade é *incompleta*, ou *particular*; — no segundo caso, a sociedade diz-se *completa*, ou *total*.

Existem três sociedades *completas*, — a *doméstica*, a *civil* e a *religiosa*; pois estas, na sua própria esfera, procuram o bem *completo* e *total* no seu gênero. Assim a sociedade *doméstica* procura tudo o que se refere à educação e desenvolvimento da criança; — a sociedade *civil* procura tudo o que concorre para a felicidade *temporal* do homem; — a sociedade *religiosa* procura tudo o que se refere a felicidade *eterna* do mesmo homem. — Além dessas três, não há outras sociedades *completas*. Porquanto, o homem primeiramente deve nascer e desenvolver-se, e, em seguida, deve procurar a sua felicidade temporal e eterna. Ora, o homem nasce e desenvolve-se na sociedade *doméstica*, — procura a felicidade *temporal* na sociedade *civil*, — e consegue a felicidade *eterna* na sociedade *religiosa*.

3 A sociedade *perfeita*, para ser tal, não precisa de possuir *atualmente todos* os meios indispensáveis para a consecução do seu fim; basta que os possua

152. O homem é naturalmente sociável.

a) O homem será *naturalmente* sociável, se encontrar, única e exclusivamente na união com os seus semelhantes, a satisfação das suas necessidades *corporais*, *intelectuais* e *morais*. Ora, o homem encontra, única e exclusivamente na união com os seus semelhantes, a satisfação de todas essas necessidades. — Encontra a satisfação das suas necessidades *corporais*; pois, quando nasce, não possui os meios necessários para a sua conservação e desenvolvimento, nem os pode adquirir só pelos seus esforços. — Encontra a satisfação das suas necessidades *intelectuais*; pois a ciência e as artes só se apreendem depois de muito tempo e estudo, sob a disciplina de pessoas sabias. — Encontra a satisfação das suas necessidades *morais*; pois a virtude tem o seu estímulo no exemplo e conselho dos bons. Logo, o homem é *naturalmente* sociável.[1]

---

virtualmente, de modo que possa exigi-los de outra sociedade, sem que esta lh'os possa recusar. — Pelo contrário, uma sociedade que não possui, nem *atual* nem *virtualmente, todos* os meios necessários para a consecução do fim, mas, em relação aos próprios meios, depende de uma outra sociedade, que lh'os pode recusar, é certamente *imperfeita.*

1 Desenvolvamos as partes, que constituem a proposição *menor* do silogismo, exposto no texto.

a) O homem só na sociedade pode encontrar a satisfação das suas necessidades *corporais*. Porquanto, ao passo que o animal, logo, no seu nascimento, recebe da natureza o alimento, o vestido, os meios de defesa, que são as unhas, as pontas, os dentes, ou, ao menos, a velocidade para fugir dos males e perigos, o homem não recebeu da natureza nenhum desses meios, mas só a razão. Ora, o homem não pode, só por si, desenvolver a sua razão de modo que esta possa indicar-lhe tudo o que é necessário para a sustentação e conservação da sua vida. Logo, o homem só na sociedade pode encontrar a satisfação das suas necessidades *corporais*.

b) O homem só na sociedade pode encontrar a satisfação das suas necessidades *intelectuais*. Porquanto, as ciências e as artes são necessárias para o desenvolvimento *intelectual* do homem. Mas o homem, só por si, não pode cultivar, com a relativa *proficiência*, as ciências e as artes; pois toda a vida do homem não basta para a *descoberta* das verdades relativas a uma só ciência ou a uma só arte. Por isso, é preciso que sábios experimentados comuniquem aos outros o fruto dos seus trabalhos e das suas lucubrações. Esse ensino só é possível na sociedade. Logo, o homem só na sociedade pode encontrar a satisfação das suas necessidades *intelectuais*.

c) O homem só na sociedade pode encontrar a satisfação das suas necessidades *morais*. Porquanto, a prática da virtude só na sociedade encontra o seu estímulo, que consiste no exemplo e na exportação das pessoas boas, na direção das leis *positivas*, divinas e humanas, etc. — Além disso, há muitas virtudes, como a justiça,

b) O homem será *naturalmente* sociável, se a natureza o tiver dotado de faculdades, que têm uma relação *intrínseca* e *necessária* com a vida social; pois repugna que a natureza não relacione um ser com uma coisa, com a qual se relacionam essencial mente as faculdades do próprio ser. Ora, a natureza dotou o homem das faculdades de *falar* e de *ouvir,* e essas têm uma relação *intrínseca* e *necessária* com a vida social; pois é absurdo dizer que o homem tem o dom da *linguagem,* só para falar consigo mesmo, e possui o dote de *ouvir,* só para escutar a sua voz. Logo, o homem é *naturalmente* sociável.[1]

c) A experiência atesta que os homens, sempre e em toda a parte, viveram unidos em sociedade. Esse fato, tão constante, universal e uniforme, deve ter uma causa constante, universal e uniforme. Ora, tudo no homem é diverso e mutável, à exceção da natureza; porque só a *natureza* é universal, constante e idêntica em todos os homens. Logo, o homem é *naturalmente* sociável.[2]

153. O homem é determinado pela natureza a ser membro da sociedade doméstica, civil e religiosa. — O homem é *naturalmente* sociável; porque só na sociedade pode encontrar a sua felicidade temporal e eterna. Logo, o homem é determinado pela natureza a ser membro da sociedade, em que ele encontre o seu bem *absolutamente*

---

a misericórdia, a caridade, a esmola, que só na sociedade podem praticar-se e desenvolver-se. — Logo, o homem só na sociedade pode encontrar a satisfação das suas necessidades *morais.*

1 Não só a faculdade de *ouvir* e de *falar* mostra que a vida do homem é essencialmente uma vida de *relação,* mas também a *face* e os *olhos.* Porquanto, a face e os olhos são espelhos da alma; não há afeição, porquanto intima, não há sentimento, por mais oculto, que se não revele e traduza na face e nos olhos, de modo que todos os outros podem conhecer o que uma pessoa pensa, sente, quer. Ora, essa linguagem muda demonstra que o homem foi criado para a sociedade, para dividir com os outros os seus afetos, as suas alegrias, as suas mágoas.

2 Cf. S. Thom., *De regimine principum,* lib. I. — *Quatrefages* escreve: "O homem é um ser essencialmente sociável. Um sábio da Grécia disse: "Se alguém subisse sozinho ao céu, e sozinho escutasse as harmonias do mundo, não gozaria estas maravilhas". Assim, encontramos por toda a parte a espécie humana reunida em sociedades, mais ou menos numerosas. Sempre, com raras excepções que se explicam ordinariamente por uma diversão violenta, estas sociedades contam um número mais ou menos considerável de famílias e merecem, pelo menos, o nome de povoações". O mesmo diz *Cousin* (*Cours d'hist. de phil. mor., leç.* VI).

total ou *completo*, que forma a sua felicidade temporal e eterna. Ora, a sociedade, em que o homem encontra o seu bem *absolutamente total* ou *completo*, não é uma só, mas é tríplice: a *doméstica*, a *civil* e a *religiosa*. Logo, o homem é determinado pela natureza a ser membro da sociedade *doméstica*, *civil* e *religiosa*.[1]

1 Nenhuma sociedade é *absolutamente completa* e *perfeita,* porque nenhuma atinge um bem *absolutamente total* e nenhuma possui *todos* os meios, necessários para a felicidade temporal e eterna dos seus membros. Daí a insuficiência de uma só sociedade, embora *completa* e *perfeita no seu gênero,* e a necessidade da tríplice sociedade: *doméstica, civil* e *religiosa,* determinada pela natureza. — É necessária a sociedade *doméstica;* porque o homem nasce falto de todos os meios e recursos, necessários para a sustentação e conservação da vida, e é a própria natureza que entrega acriança nas mãos carinhosas dos pais, para que estes lhe deem agasalho, sofram por ela e lhe procurem os meios para a vida. — Mas a sociedade *doméstica* não basta. As artes, as ciências, a segurança da vida e da propriedade, são coisas que não se encontram na *família*. É necessária, pois, a sociedade *civil*. E, como a natureza nos dotou de faculdades de *relação*, e de tendências de sociabilidade, devemos concluir que é a própria natureza que nos inclina para a sociedade *civil*. — Mas a sociedade *civil*, se procura a felicidade *temporal*, não procura a *eterna*. É necessária, pois, a sociedade *religiosa*, cujo fim é a felicidade *eterna* dos homens. E, como a natureza inclina o homem a procurar a felicidade *eterna* e a professar a Religião, é necessário concluir que é a própria natureza que *determina* o homem a fazer parte da sociedade *religiosa*. — Concluímos, pois, que a natureza não só fez o homem *sociável*, mas também o inclinou a fazer parte da tríplice sociedade — *doméstica*, *civil* e *religiosa*.

Essa proposição é confirmada pela experiência. No princípio do mundo, encontramos a *família*. Crescidas em número, as famílias unem-se e começam a formar a sociedade *civil*, mais ou menos perfeita e desenvolvida, até se formar um corpo moral, solido e vigoroso. Dentro da sociedade *civil*, ou ao seu lado, vemos a sociedade *religiosa*, com os seus dogmas, ritos, sacrifícios. A causa desse fato, tão *universal* e *constante*, deve ser *universal* e *constante*, e por isso, só pode ser a *natureza*, pois só esta é *universal*, porque é *idêntica* em todos os homens, e é *constante*, porque é *imutável*.

O Direito *natural* não trata *diretamente* da sociedade *religiosa*, mas só *indiretamente*. — Não trata *diretamente*. Na verdade, a sociedade *religiosa* foi elevada por N. S. Jesus Cristo ao estado *sobrenatural*, e por isso, foi dotada de *fim* e de *meios*, que excedem as exigências *naturais* de uma sociedade. Sendo assim, é claro que não pertence ao Direito *natural*, que se guia unicamente pela razão, mas sim a sagrada Teologia, que se baseia na *Revelação divina*, manifestar a essência, o fim, os dotes da sociedade *religiosa*, que, no *concreto*, e a Igreja Católica. — Mas o Direito *natural*, se não trata da sociedade *religiosa diretamente*, trata dela *indiretamente*. Porquanto, o Direito *natural*, devendo considerar a sociedade *civil* em relação às outras sociedades, no intuito de determinar os *deveres* e os *direitos internacionais*, não pode deixar de a considerar também em relação à sociedade *religiosa*; pois há e deve haver relações entre as duas sociedades.

E, tratando *indiretamente* da sociedade *religiosa*, o Direito *natural* deve reconhecê-la como Ela é, isto é, como N. S. Jesus Cristo a fundou; e, só depois deste reconhecimento, baseados na luz natural da razão devemos investigar as relações e os deveres da sociedade *civil* para com a *religiosa*, com o fim de procurarmos a felicidade *temporal* e *eterna* dos homens.

*

Do exposto vê-se que a razão da *sociabilidade* do homem se encontra na sua *perfectibilidade*. O animal nasce *perfeito*, e por isso, o seu estado é o *selvagem*; o homem nasce *perfectível*, e por isso, o seu estado é o *social*. — Afastando-se desta grande verdade, baseada na própria experiência, alguns escritores sustentam que o estado *primitivo* e *natural* do homem foi o *selvagem* e que, só em virtude de uma *convenção* ou *contrato*, se uniram em *sociedade*. Esse erro foi defendido sobretudo por *Hobbes* e *Rousseau*, seguidos depois por *Spencer* e por todos os discípulos de *Darwin*, que fazem descender o homem de um antropoide. — Façamos uma breve exposição e crítica dos sistemas de *Hobbes* e do *Rousseau*, que são a base da *revolução social* e *política* dos nossos dias.

a) *Hobbes* (1588-1679) expõe as suas idéias acerca da *origem* da sociedade nos três livros: *De cive — De corpore politico — Leviatã*. Eis o resumo: o homem, no seu estado *natural* e *originário*, tinha duas tendências: o egoísmo ou desejo ilimitado de adquirir e de gozar, — e a solicitude de afastar a morte e de conservar a vida. Do egoísmo resultava a guerra de todos contra todos; pois a natureza tinha dado a todos o direito sobre todas as coisas. Da solicitude de conservar a vida derivava o desejo de sair desse estado e de procurar companheiros. Por isso, a sociedade, na sua origem, foi uma convenção de paz mútua; não foi o resultado da benevolência, mas sim do medo e da necessidade. Constituída a sociedade, todas as vontades devem formar uma só vontade, quer seja a de um indivíduo, quer seja a de um conselho; e esta vontade *publica* deve ter sobre a vontade de cada um o mesmo poder, que todo o indivíduo tinha sobre si mesmo, antes da formação da sociedade. Esse poder deve ser sumo e absoluto, e a ele deve estar subordinada a própria *consciência moral* dos cidadãos.

O sistema de *Hobbes* é falso pelas seguintes razões: — 1ª) Baseia-se no *materialismo*, supondo que o homem é apenas um animal aperfeiçoado, destituído de alma espiritual. Ora, essas asserções são falsas e absurdas. — 2ª) Supõe que o estado *primitivo* do homem foi *antissocial* e *selvagem*, e que deste estado passou para o de *civilização*. Ora, essa suposição, como vimos na *Antropologia*, é falsa; porque, se o estado primitivo do homem tivesse sido o *selvagem*, ele nunca teria chegado ao estado de civilização. O próprio *Rénan* o confessa nas seguintes palavras: "Não há um único exemplo de povo selvagem, que se tenha, só *por si*, elevado a civilização. É necessário, portanto, supor que as raças civilizadas não atravessaram o estado selvagem, mas tiveram em si mesmas, desde o princípio, o gérmen dos progressos futuros" (*História comparada das línguas semíticas*, p. 268). — 3ª) É falso que o estado primitivo e *natural* da humanidade foi a guerra de todos contra todos — *bellum omnium contra omnes*; não só porque o estado de guerra é violento, e tudo o que é

violento não dura e por isso, não é natural, — mas também porque a guerra é apenas um *meio* para alcançar a paz, a qual é o estado natural do homem. — Nem se diga que há lutas e guerras entre todos os povos, e que por consequência a guerra é o estado *natural* do *homem*. Porquanto, a guerra não deriva da *natureza* (pois esta inclina ao amor mútuo), mas sim da *corrupção* da natureza. — 4ª) É falso que o poder público da *sociedade* é tão absoluto, que a ele deva estar subordinada a própria *consciência moral*. Porquanto, acima da autoridade *pública* está a autoridade *divina*, de que a outra tira a sua origem e a sua força, e por isso, a autoridade *pública* não pode preceituar a nossa consciência *moral* uma coisa contraria a lei divina.

b) *Rousseau* (1712-1778), nos seus livros — *Discours sur l'origine et lesfondements de l'inégalité parmi les homes — Du contrat social ou principe du droit politique* — expõe a seguinte teoria: o primeiro estado do homem foi o selvagem, dirigido unicamente pelo *instinto*. As suas funções eram meramente animais, e os seus desejos não excediam as suas necessidades físicas. O homem, nesse estado, era feliz; não experimentava nenhum dos males, que o afligem agora na sociedade. — A esse primeiro período, de duração incerta, seguiu-se um outro, em que o homem começou a desenvolver as suas faculdades (pois, segundo *Rousseau*, o homem embora não difira do animal em relação à inteligência, difere em relação à liberdade e perfectibilidade). Desenvolvendo-se gradualmente a razão com as outras faculdades, começou a comunicação entre os homens, inventou-se a *palavra* e fundou-se a família. Cada família tornou-se uma pequena sociedade, cujos laços eram unicamente a afeição recíproca e a liberdade, e que, se devia o seu princípio a *natureza* (pois a *família* é a única sociedade *natural*), devia a sua conservação a um *contrato*. Esse período, em que começou a existir a sociedade e a aparecer a moralidade, devia ser a mais feliz época do mundo; porque o homem conservava um meio termo entre a indolência do estado primitivo e a petulante atividade do amor próprio. — No terceiro período, os homens, mais desenvolvidos, inventaram as artes mecânicas e adquiriram a propriedade. Mas, começando a manifestar-se desigualdade nos talentos e nos caracteres, começou a acentuar-se a desigualdade entre os homens, que no princípio eram iguais. Desta desigualdade nasceram todos os vícios, todas as paixões, todas as desordens, as prepotências, as guerras. Para remediar a estas desordens, acabar com o estado de guerra, e obter a paz e a segurança, determinaram os homens formar uma sociedade, que defendesse e protegesse, com toda a força comum, a pessoa e os bens de cada um, e em que todo o indivíduo se unisse por tal modo com os seus semelhantes, que só obedecesse a si próprio e ficasse livre, como no estado primitivo. Esse escopo alcançava-se, enquanto cada um punha em *comum* a sua pessoa e o seu poder; e assim *todos* mandavam em cada um, e o indivíduo recebia o equivalente de tudo o que perdia, e, além disso, alcançava maior força para conservar tudo o que tinha. — O *contrato social*, pois, consistiu em que todo o indivíduo colocou a sua pessoa e o seu poder debaixo da suprema direção da *vontade geral*. Esse ato de associação produziu imediatamente um corpo moral e coletivo, que é composto de tantos membros quantos são os contraentes, e que recebe deste mesmo ato a unidade, a personalidade, a vida e a vontade. A *vontade geral* é a *soberania*. — Assim, a força foi substituída a justiça, ao impulso

154. Divisão do Direito social. — Dividimos o Direito *social* em três capítulos. No *primeiro* capítulo tratamos dos *deveres* e *direitos domésticos*, e por isso, dos *deveres* e *direitos* na sociedade *conjugal*, na *parental* e na *heril* (porque a sociedade *doméstica* compõe-se de três sociedades *simples*: a *conjugal*, a *parental* e a *heril*); no *segundo* capítulo tratamos dos *deveres* e *direitos civis*; no *terceiro*, dos *deveres* e *direitos internacionais*.

CAPÍTULO PRIMEIRO
Deveres e direitos domésticos

Sumário: — Deveres e direitos na sociedade conjugal. — Deveres e direitos na sociedade parental. — Deveres e direitos na sociedade heril.

---

físico a voz do dever, ao apetite o direito, ao instinto a razão; e o homem, se perdeu a liberdade natural e o direito ilimitado a tudo o que lhe agradava, ganhou a liberdade civil e a propriedade de tudo o que possuía.

O sistema de *Rousseau* é falso pelas seguintes razões: — 1ª) Supõe que o homem, sendo naturalmente *extra social*, vivia, no princípio, num estado selvagem, sem palavra, sem artes, sem religião, guiando-se unicamente pelo *instinto*. Ora, isto é falso e gratuito; pois, como o próprio *Rousseau* confessa, o homem *nunca* se encontrou no estado de *natureza pura*, muito menos no estado *selvagem*. — 2ª) Afirma que o homem, que é essencial ou naturalmente racional, era, no estado primitivo, destituído de razão, e só produzia operações sensitivas, e que tal estado era *natural*, pois teria sido muito conforme com a natureza. Ora, isto é absurdo. — 3ª) Sustenta que o homem primitivo, se era destituído de inteligência e do uso da razão, tinha, contudo, a liberdade. Ora, isto é contraditório; porque a liberdade supõe necessariamente o uso da razão. — 4ª) Ensina — que o homem, no estado selvagem, carecia de todos os bens, os quais só se encontram na sociedade, — e que, todavia, gozava uma *felicidade real*. Ora, isto também é contraditório; pois a *felicidade real* não pode existir, quando faltam os bens indispensáveis e necessários, como são o desenvolvimento das faculdades, a defesa da vida e da propriedade, etc. — 5ª) Diz que os homens, depois do *contrato social*, ficaram tão livres e independentes, como o eram no estado primitivo. Ora isto é inconcebível. A liberdade é uma propriedade da vontade, e por isso, quem renuncia a sua vontade, renuncia também a sua liberdade. Logo, os que fizeram o *contrato social* cederam, com os outros direitos, também a própria liberdade. — 6ª) Destrói as bases essenciais da sociedade, a constituição da família, da propriedade, etc., subordinando tudo ao capricho da maioria. — Mais tarde examinaremos esse sistema sob o aspecto *político*.

ARTIGO I
Deveres e direitos na sociedade conjugal

155. Sociedade doméstica. — Sociedade *doméstica*, ou *família*, é a união de pessoas, que vivem sob o mesmo teto e cooperam, pelos *seus atos*, para um fim comum, que é o bem de todos os membros. — Os membros da sociedade *doméstica*, unidos por laços que derivam imediatamente da lei natural, estão subordinados a um superior comum, que é o *pai*.[1]

156. Partes da sociedade doméstica. — A sociedade *doméstica* é *composta* de três partes, ou sociedades *simples*, que são: a sociedade *conjugal*, a *parental* e a *heril*. — Neste artigo tratamos da sociedade *conjugal*; nos dois seguintes trataremos da sociedade *parental* e da *heril*.[2]

157. Sociedade conjugal. — Sociedade *conjugal*, ou *matrimônio*, é a união legítima e indissolúvel de um só homem com uma só mulher, para a geração e educação da prole e para auxílio de ambos. — O *matrimônio* é um *contrato natural*, *distinto* dos outros contratos, tem índole essencialmente *religiosa*, é *necessário* para o *gênero humano*, mas não para o *indivíduo*. — O sujeito da *autoridade*, na sociedade *conjugal*, é o *marido*.[3]

---

1 Na sociedade *doméstica*, como em toda a sociedade, devemos distinguir dois elementos: a *matéria* e a *forma*. A *matéria* é constituída pelos membros da família; a *forma* é a *união*, que existe entre eles e que é produzida pela *autoridade*, a qual reside no pai.

2 A sociedade *doméstica* foi instituída pelo Autor da natureza para a conservação da vida. Ora, a vida conserva-se por dois modos: — ou conservando o *indivíduo*, e para esta conservação são necessários os bens exteriores, que subministrem alimentos, vestidos, etc., e são também necessários os servos; — ou conservando a *espécie*, e para isso é necessária a união do homem e da mulher. Na sociedade *doméstica*, pois, nascem várias relações, — relações entre o homem e a mulher, entre pais e filhos, entre amos e servos. Desse modo, a *família* divide-se em três sociedades *simples*, que a constituem e que são a *conjugal*, a *parental* e a *heril*.

3 Apresentamos a razão porque — a) o *matrimônio* é um *contrato natural*, *distinto* dos outros contratos, — b) tem índole essencialmente *religiosa*, — c) é necessário para o *gênero humano*, mas não para o *indivíduo*, — d) o sujeito da *autoridade*, na sociedade *conjugal*, é o *marido*.

a) O *matrimônio* é um *contrato*. *Contrato*, como dissemos, é um consentimento livre e expresso, pelo qual duas ou mais pessoas conferem e aceitam algum direito. Ora, o *matrimônio* é o consentimento livre e expresso, pelo qual os cônjuges conferem e aceitam direitos; donde resultam os *direitos* e os *deveres*, necessários para a consecução dos fins dessa união. Logo, o *matrimônio* é um *contrato*. — É um contrato *natural*; porque a

essência, as *propriedades* e os *fins* do *matrimônio* são determinados pela própria *natureza* ou pela lei *natural*. Por isso, o *matrimônio* é *anterior* à lei *civil*, e independente dela. — É um contrato *distinto* dos outros; porque os *fins* do *matrimônio são distintos* dos fins dos outros contratos, e os contratos distinguem-se, conforme a distinção dos seus fins.

b) O *matrimônio* tem uma índole essencialmente *religiosa*. Porquanto, os fins do *matrimônio* têm uma relação estreita e imediata com a Religião. Na *geração*, Deus tira do *nada* a alma dos filhos, criando-a a sua imagem e semelhança. Na *educação* da prole, Deus é o objeto, para o qual tendem os primeiros e os mais importantes *deveres* do homem. No *mútuo auxílio*, que os esposos devem prestar, Deus é o Pai providentíssimo, que a todos dispensa as suas graças e a todos concede força para o cumprimento dos seus deveres. — A experiência mostra — que, em todos os povos, o *matrimônio* tem sido sempre celebrado com cerimônias religiosas, — e que, quanto mais ia perdendo da sua índole religiosa, tanto mais ia perdendo da sua pureza e dignidade. Basta citar, entre tantos, o exemplo do povo romano. — *Affonso Martines* diz a esse respeito: "A filosofia do Direito, investigando e definindo a natureza desta união (do *matrimônio*), bem pode começar estabelecendo um fato histórico universal: que, em todos os tempos e em todos os povos, os homens têm procurado celebrar o matrimônio com certas cerimônias religiosas, como para invocar a proteção de Deus e atrair a sua benção sobre a nova família... Só espíritos superficiais podem ver um *simples contrato* num ato tão elevado e duradouro, que não só decide da vida dos esposos, mas também do destino dos outros seres, e que está intimamente ligado com a própria existência da sociedade" (*Estúdios sobre la Filos. del Derecho*).

Em conformidade com esse sentimento universal e constante do gênero humano, N. S. Jesus Cristo elevou a dignidade de *Sacramento* o *contrato matrimonial*; de modo que, entre os cristãos, o *Sacramento* não se distingue do *contrato*, mas todo o *contrato matrimonial*, que seja feito *legalmente*, é *Sacramento*. E, como os *Sacramentos* estão confiados a Igreja, segue-se que o Estado não tem poder algum sobre a *substância* do *Matrimônio*, celebrado entre os cristãos, mas só tem o direito de regular os seus efeitos civis, para garantir os direitos de cada um.

Do que deixamos dito vê-se que o chamado *matrimônio civil*, entre os cristãos, é um atentado contra os direitos de Deus, autor da natureza e da graça. Aos que dizem que o *Matrimônio* é um *contrato* e que todo o *contrato* está sujeito ao poder civil, respondemos que o *Matrimônio* não é um *contrato*, como os outros, mas é um contrato *elevado a dignidade de Sacramento*, e, como tal, está sujeito ao poder da Igreja.

c) O *matrimônio* é necessário para o gênero *humano*, mas não para o *indivíduo*. — É necessário para o *gênero humano*; porque, sem o *matrimônio*, acabaria o mundo. — Não é necessário para o *indivíduo*; visto que, embora muitos se abstenham, a maior parte contrai-o, e assim não há perigo de que se extinga o gênero humano. E essa liberdade é razoável; pois seria uma tirania impor a obrigação de contrair matrimônio a quem não tem gênio, forças, recursos para satisfazer a tão graves encargos.

O *celibato*, pois, não só não é proibido pela lei *natural*, mas, quando se observa por motivo justo e elevado (como fazem as pessoas, que se consagram ao culto de Deus e ao bem do próximo), é mais excelente do que o matrimônio, e constitui uma das mais

158. Fim da sociedade conjugal. — O *fim* da sociedade *conjugal* é dúplice: *próximo* e *remoto*. O *próximo* divide-se em *principal* e *secundário*. — O fim *próximo* e *principal* da sociedade *conjugal* é *geração* e a *educação* da *prole*. — O fim *próximo* e *secundário* é o *mútuo auxílio* dos *contraentes*. — O fim *remoto* da sociedade *conjugal* é a salvação eterna da prole.[1]

---

belas virtudes, que possam exornar o coração humano. — Essa verdade foi conhecida pelos próprios pagãos. Assim, *Pitágoras* prescreveu aos seus discípulos uma continência absoluta; os Romanos impunham a virgindade às Vestais; *Teofrasto*, sucessor de *Aristóteles*, dizia que o *matrimônio* não convém ao sábio. (*Sum. Th., Suppl.*, q. 41, a. 2).

Sendo injusta a lei que obrigasse os homens ao *matrimônio*, não o seria menos a que o proibisse. Donde se vê a falsidade da teoria do economista inglês — *Thomaz Roberto Malthus*. Esse escritor, no seu livro — *Ensaio sobre a população*, ensinou que, ao passo que a população humana aumenta em *progressão geométrica* (1. 2. 4. 8. 16. 32...), os meios de subsistência só aumentam em *progressão aritmética* (1. 2. 3. 4. 5. 6...). E, pois, preciso que a lei proíba o matrimônio dos proletários e suprima as *Obras pias*, que subministram dotes às jovens solteiras. E não basta. O inglês propõe outros meios, tão imorais como funestos para a sociedade. — Essa teoria deve rejeitar-se. Porquanto, nunca tem sido averiguada a tal proporção entre o aumento da população e o dos meios de subsistência. — Além disso, uma lei geral, que proibisse o *matrimônio* aos pobres, seria um atentado contra o direito *natural*, que o homem tem â liberdade. Os pobres, embora faltos de bens de fortuna, podem trabalhar, e, pelo trabalho, satisfazer aos encargos do matrimônio. — Finalmente, os meios que *Malthus* aconselha para a limitação da prole em cada família, são, como dissemos, não só imorais, mas também funestos para a sociedade. A França, onde estes conselhos são postos em vigor mais que em qualquer outro país, vai diminuindo constantemente de população. Está averiguado que as vítimas, que a imoralidade faz nesse país, em cada ano, excedem as que fez a guerra de 1870!

d) O *sujeito* da *autoridade*, na sociedade *conjugal*, é o *marido*. Na sociedade *conjugal*, como em toda a sociedade, deve haver uma *autoridade*; pois esta é um elemento indispensável da sociedade. A *autoridade*, na sociedade *conjugal*, deve residir no *marido*; porquanto o homem, sendo dotado de maior talento, força, atividade e resistência do que a mulher, é mais apto do que está para tratar dos negócios mais importantes da família e para dirigir todas as coisas para os fins da sociedade *conjugal*. — Essa autoridade emana *imediatamente* de Deus; porque o que é exigido pela *natureza* das coisas, não pode deixar de emanar imediatamente do Autor da própria natureza. — A *autoridade* deve esforçar-se por obter aquela união de pareceres e de operações, que é necessária para a consecução dos *fins* da sociedade *conjugal*. Por isso, o seu exercício deve ter por principal motor o afeto mútuo, e não deve estender-se fora dos fins do matrimônio, nem deve lesar os direitos *inatos* da mulher, como são os direitos a verdadeira *liberdade de consciência*, a *dignidade*, etc.

1 Os fins *próximos* do *matrimônio* são os três apontados. — O primeiro fim é a *geração* da prole. — O segundo é a *educação* da mesma prole; pois a criança deve

159. Propriedades da sociedade conjugal. — As principais *propriedades* da sociedade *conjugal* são duas, a saber: a *unidade* e a *indissolubilidade*.

a) A unidade é uma propriedade da sociedade conjugal. — A *unidade*, isto é, a união de um só homem com uma só mulher, será uma *propriedade* da sociedade *conjugal*, se ela for necessária para a mesma sociedade conseguir os seus fins *próximos*. Ora, a unidade ê necessária para a sociedade *conjugal* conseguir os seus fins *próximos*, que são a *geração* e a *educação* da prole, e o mútuo auxílio dos esposos: o que é evidente. Logo, a *unidade* é uma *propriedade* da sociedade *conjugal*.[1]

b) A indissolubilidade é uma propriedade da sociedade conjugal. — A *indissolubilidade* será uma *propriedade* da sociedade *conjugal*, se ela for necessária para a mesma sociedade conseguir os seus fins *próximos*. Ora, a *indissolubilidade* é necessária para a sociedade *conjugal* conseguir os seus fins *próximos*; porque os esposos, se não estiverem certos de que a sua união é *indissolúvel*, não procuram, com todo o empenho e sacrifício, os meios eficazes para a boa *educação* dos

---

desenvolver-se na inteligência pelo conhecimento da verdade, e na vontade pelo amor e prática do bem; e, para isso, é preciso que os pais comecem a semear nela os princípios da verdade e do bem, que, desabrochando com o tempo, deem frutos de virtude e de perfeição. — O terceiro é o *mútuo auxílio* dos cônjuges, porque o homem precisa dos cuidados da mulher, e esta precisa do trabalho do homem. (*Sum. Th.*, *Suppl.*, q. 41, a. 1.; *C. Gentes*, 1. III, c. 123).

1 À unidade da sociedade *conjugal* opõem-se — a *poligamia*, que é a união de um homem com duas ou mais mulheres, — e a *poliandria*, que é a união de uma mulher com dois ou mais homens. — A *poligamia*, que é proscrita não só em todos os países católicos, mas também em quase todos os protestantes, não se opõe ao primeiro fim do *matrimônio*, que é a *geração*; mas opõe-se aos outros fins, que são a boa *educação* da prole, a paz entre os esposos, etc. — A *poliandria* opõe-se a *todos* os fins do *matrimônio*. — N. S. Jesus Cristo restituiu ao Matrimônio o caráter *monogâmico*, que tinha sido o *primitivo*, "*Ab initio autem non fuit sic*" (*Matth.*, XIX, 8).

Os *positivistas* e os *evolucionistas* dizem que a primeira forma do matrimônio foi a *promiscuidade*, passando-se depois para a *poliandria*, em seguida para a *poligamia*, finalmente para a *monogamia*. — Esta teoria, sustentada por *Bachofen* e *Giraud-Teulon*, é gratuita e falsa. — É gratuita; pois, como diz *Starche*, escritor darwinista e por isso, insuspeito, essa teoria é destituída de base e não tem provas positivas. — É falsa; não só porque o estado de *promiscuidade* teria impedido a propagação do gênero humano, mas também porque não se pode explicar o modo porque os homens se elevaram, exclusivamente pelos seus esforços, do estado brutal e selvagem aos estados superiores, sabendo-se por experiência que são necessários imensos esforços para civilizar os selvagens e levá-los a *monogamia*.

filhos, não vivem cm paz e harmonia, nem encontram o mútuo auxílio, que os levou a contrair o *matrimônio*. Logo, a *indissolubilidade* é uma *propriedade* da sociedade *conjugal*.[1]

160. Deveres e direitos dos cônjuges. — Os *deveres* e os *direitos* dos cônjuges nascem, como sempre, da. necessidade de conseguir os fins do *matrimônio*. — Destes *deveres* e *direitos*, uns são *comuns* a ambos os cônjuges, outros são *próprios* de cada um.

a) Deveres e direitos comuns. — Os principais *deveres* e *direitos*, *comuns* a ambos os cônjuges, são *três*: *fidelidade inviolada*, *amor constante* e *mútuo auxílio*. Porquanto, a própria natureza do *matrimônio* impõe a cada um dos cônjuges os *deveres* de guardar uma *fidelidade inviolada* em relação ao outro, de o *amar constantemente*, e de o *auxiliar*; e por isso, dá ao outro cônjuge os *direitos* correspondentes a estes *deveres*.

---

1 Tudo o que enfraquece a intima união de vontades, que é o fundamento da sociedade *conjugal*, é contrário ao estado e a perfeição da mesma sociedade. Os encargos, que pesam sobre os esposos, são tantos e tão difíceis, que só a certeza de que a união é indissolúvel pode contê-los nos seus deveres, levá-los aos mais duros sacrifícios, sujeitá-los aos mais rudes trabalhos. Desde que no coração dos esposos entrar o medo de que a união possa acabar um dia, acabará a paz e a tranquilidade, começarão as mútuas desconfianças; e assim, paralisadas as forças e os trabalhos, a sociedade *doméstica* será um lugar de desordem e de inquietações.

À *indissolubilidade* do *matrimônio* opõe-se o *divórcio*, que é a separação dos esposos, pela qual, quebrado o vínculo conjugal, adquirem a liberdade de contrair outro matrimônio. O *divórcio* é a destruição da paz e da harmonia na família, é a origem das paixões e das desordens, é a completa desgraça dos filhos, é a humilhação e a ruína da mulher. É por isso que o Cristianismo, defensor desvelado da virtude, da justiça e da fraqueza oprimida, proclamou sempre a *indissolubilidade* do matrimônio. *Kurth* escreve: "O matrimônio foi elevado a dignidade de Sacramento, e proclamado indissolúvel e inviolável; e por isso, o divórcio, que o quebrava, e o concubinato, que o manchava, foram proscritos com igual severidade. Protegida no seu pudor de mulher e nos seus direitos de mãe por uma legislação imensamente delicada, a esposa foi, pela primeira vez, a nobre e pura companheira do homem, sujeita, é verdade, mas livre, e levando perante Deus uma alma do mesmo valor que a dele" (*Les orig. de la civil. mod.*).

Não podemos negar que, em alguns casos, a *indissolubilidade* do matrimônio dá lugar a graves inconvenientes. Mas também devemos dizer — que esses inconvenientes podem remediar-se com a separação *pessoal* (ficando ileso o vínculo), — e que eles são coisas pequenas em comparação do mal imenso, que a instituição do *divórcio* produz na família e na sociedade. — Os resultados do *divórcio* vêm-se sobretudo na França, onde a população diminui com o aumento da desmoralização. — Concluímos que o *divórcio*, se favorece as paixões desordenadas, destrói a família e a sociedade, e que o bem geral deve prevalecer ao bem particular.

d) Deveres e direitos próprios. — Apresentamos os principais. — O *marido* tem o *dever* de dirigir, alimentar, defender a mulher, de tratar os mais importantes negócios, de escolher o domicílio, etc.; e tem o *direito* a obediência e a submissão da mulher. — A *mulher* tem o *dever* de obedecer ao marido, de segui-lo relativamente ao domicílio, de tratar dos negócios domésticos, etc.; e tem o *direito* ao respeito e á estima do marido.[1]

ARTIGO II
Deveres e direitos na sociedade parental

161. Sociedade parental. — Sociedade *parental* é a união entre os pais e os filhos, instituída para a *educação* dos mesmos *filhos*. — Essa sociedade também se compõe de *matéria* e *forma*. A *matéria* é constituída

1 Os *deveres* e os *direitos* dos membros de uma sociedade fundam-se nos fins da mesma sociedade. Donde se vê a razão porque o *Direito natural*, antes de determinar os *deveres* e os *direitos* dos cônjuges, trata da *essência* e dos *fins* da sociedade *conjugal*.

Nada dissemos acerca da *capacidade jurídica* dos cônjuges, em relação aos bens materiais. Deste assumpto ocupa-se principalmente o Direito *positivo*. O Direito *natural* limita-se a dizer o seguinte: — ambos os cônjuges devem concorrer, com os seus bens, para a realização dos fins do matrimônio; — o marido pode dispor livremente dos bens que lhe pertencem (com tanto que não prejudique os interesses da casa); — o mesmo marido tem o *direito* de administrar e dispor do rendimento dos bens da mulher (com tanto que respeite o direito de *propriedade*); — a mulher precisa, para todo o ato jurídico, da autorização do marido.

Resta-nos dizer alguma coisa acerca da *capacidade* e da *incapacidade* para contrair o *matrimônio*. — *Capacidade* é a *aptidão* necessária para contrair o matrimônio e conseguir os seus fins. *Incapacidade* é a *inaptidão* para o matrimônio. — A *incapacidade* é *absoluta* ou *relativa,* conforme é a inaptidão para contrair o matrimônio cora toda e qualquer pessoa, ou só com algumas pessoas. — A incapacidade *absoluta* é *física* ou *moral,* conforme deriva de impedimentos *físicos,* ou *morais* (como a loucura, etc.). — São *absolutamente* incapazes de contrair o matrimônio os que não podem conseguir os *fins* do matrimônio, como são as crianças, os loucos, etc. — Os parentes são *relativamente* incapazes de contrair o matrimônio com os seus ascendentes ou descendentes em linha reta, os irmãos com as suas irmãs. A proibição do matrimônio entre parentes próximos funda-se em razões morais e fisiológicas. — As *incapacidades* constituem os chamados *impedimentos* do matrimônio, que podem ser *dirimentes* ou simplesmente *impedientes*. — Entre os cristãos, só a Igreja compete o direito de estabelecer os *impedimentos,* quer *dirimentes* quer *impedientes,* do Matrimônio; porque â Igreja, e só a Ela, está confiada por Deus a administração dos Sacramentos.

pelas *pessoas* dos pais e dos filhos. A *forma* é a *união* entre essas pessoas. — A *união* é produzida pela *autoridade*, que reside no *pai*, e, na falta deste, na *mãe*.[1]

162. Fim da sociedade parental. — O *fim* da sociedade *parental* d, como dissemos, a *educação* dos *filhos*.[2]

163. A sociedade parental é necessária. — Uma sociedade é *necessária*, quando é determinada imediatamente pela natureza. Ora, a sociedade *parental* foi determinada imediatamente pela natureza. Porquanto, a natureza, excitando no coração dos pais sentimentos de afeto e de desvelo para com os seus filhos, que, quando nascem, precisam de tudo e não podem procurar-se coisa alguma, une a indigência destes

---

1 Os *comunistas* negam a *existência* da sociedade *parental,* e tiram aos pais toda a autoridade sobre seus filhos, dizendo que estes hão de estar imediatamente sujeitos a autoridade *civil,* e desta devem recebera educação. Seguem a opinião dos *comunistas* os que sustentam as escolas leigas e obrigatórias, fundadas pela autoridade *civil* para a educação das crianças. — Essa opinião é falsa. A sociedade *parental* é verdadeira *sociedade.* Porquanto, a *sociedade é* a união de duas ou mais pessoas, que, pelos seus atos, cooperam para a consecução de um fim comum. Ora, a sociedade *parental* é união entre pais e filhos, que, pelos seus atos, cooperam para a consecução de um fim comum — a conservação e a educação da prole. Logo, a sociedade *parental* é verdadeira *sociedade.* — Dizem que a sociedade *civil* é a grande família, a qual por isso, pertencem todos os homens. Mas não se lembram de que a sociedade *civil* não é uma *família* propriamente dieta, mas é uma sociedade mais elevada, instituída não para a destruição da família, mas para a sua defesa e conservação.

A sociedade *parental* é uma sociedade *desigual.* Na verdade, os filhos são *inferiores* aos pais — era razão da *geração*, pela qual receberam deles a existência, — em razão da *coabitação*, porque os filhos, quando nascem, encontram a autoridade já estabelecida no pai e, depois deste, na mãe, — em razão da *educação*, que recebem dos seus pais. — A *autoridade*, pois, que constitui a *união* na sociedade *parental*, deve residir no *pai*, como chefe da sociedade *doméstica* e como *superior* da mulher, e, depois dele, na *mãe.*

Ahrens afirma que o direito do *pátrio poder* deriva exclusivamente da *educação*. — Como se vê, esse escritor confunde o *fim* do *pátrio poder* com a sua *raiz*. É certo que o *fim* do *pátrio poder* é a *educação* da prole, mas é certo também que a raiz desse poder é a natureza da sociedade *parental.*

2 Os filhos nascem destituídos de todos os meios para a sua educação não só *física*, mas também *intelectual* e *moral.* Para esta educação, são necessários muitos esforços, cuidados e sacrifícios. Estes esforços, cuidados e sacrifícios exigem um grande espírito de abnegação e um grande afeto da parte de quem deve subministrar a mesma educação. Esse espírito de abnegação e esse afeto só se encontram nos pais. O *fim*, pois, da sociedade *parental* é a *educação* dos *filhos.*

com o amor e a atividade daqueles para a consecução de um fim, — a educação dos mesmos filhos. Logo, a sociedade *parental* é *necessária.*[1]

164. A sociedade parental deve subministrar aos filhos a educação física, intelectual e moral. — A natureza entrega aos cuidados dos pais o filho, para eles o educarem em conformidade com as necessidades, a que está sujeito. Ora, o filho, sendo *homem*, e dotado de faculdades *físicas, intelectuais* e *morais,* que precisam da respectiva educação e desenvolvimento. Logo, a sociedade parental deve subministrar aos filhos a educação *física, intelectual* e *moral.*[2]

165. Deveres e direitos dos pais. — Enumeramos os principais *deveres* e direitos dos pais para com os filhos.

a) Deveres dos pais para com os filhos. — Os pais têm o *dever* de dar aos seus filhos a educação *física, intelectual* e *moral.* — Em relação à educação *física*, os pais devem alimentar os filhos; cuidar da sua saúde; proverá sua subsistência futura, ou deixando-lhes os próprios bens, ou acostumando-os ao trabalho. — Em relação à educação *intelectual*, os pais devem ensinar aos filhos as principais verdades, que

1 *Puffendorf*, embora reconheça que a união dos pais com os filhos constitui uma verdadeira sociedade, contudo afirma que esta sociedade não é *necessária*, isto e, não deriva da *natureza*, mas é *voluntária*, isto é, deriva de um *consentimento* implícito entre pais e filhos. — Repetimos que a sociedade *parental* é *necessária*, — não só porque o seu *fim*, que é a educação dos filhos, é *necessário*, — mas também porque Deus, Autor da natureza, deu ao coração dos pais e dos filhos tais impulsos e sentimentos, que levam uns e outros a constituir o conservar a sociedade *parental.*

2 Os *comunistas*, seguidos por muitos defensores do *despotismo* moderno, chamado (por ironia) *liberalismo*, querem, como dissemos, que a educação das crianças, sobretudo a *intelectual* e *moral*, seja confiada ao Estado, que deve instituir escolas *obrigatórias*, em que, todavia, não se fale de Religião nem de moral. — Esta teoria é *injusta* e *absurda.* É *injusta*; porque despoja os pais do direito, que a natureza lhes concedeu, de educar os filhos, tratando assim os cidadãos como outros tantos escravos do Estado. É *absurda*; porque, ao passo que apregoam a *liberdade de consciência*, tiram aos pais a liberdade de educar seus filhos como melhor lhes parece, para os obrigar a receber a educação dos mercenários, nomeados pelo Estado. — O Estado, pois, se tem direito de abrir escolas, não o tem de obrigar os pais a enviar a elas seus filhos. — É bom que os filhos saibam ler e escrever, mas é melhor que sejam justos e virtuosos. A ilustração superficial, sem o temor de Deus, só pode produzir *socialistas* e *materialistas.* Basta o exemplo da *Alemanha.* — Em poucas palavras. A *família* é anterior a sociedade *civil.* A natureza entrega *imediatamente* os filhos aos pais, e não a sociedade *civil.* Logo, a *educação* dos filhos é um direito *inato* dos pais, que o Estado deve proteger, e não destruir.

são necessárias para o exato cumprimento dos seus deveres para com Deus, para com sigo e para com os outros homens, inferiores, iguais ou superiores. — Em relação à educação *moral*, os pais devem, com os exemplos e com os conselhos, inspirar no coração dos filhos o amor de Deus e do próximo, a inclinação para a virtude e a fuga do vício, empregando também os meios da correção e do castigo.[1]

b) Direito dos pais para com os filhos. — Os *direitos* dos pais são *perpétuos* e *temporários*. — Os *perpétuos* resumem-se no *direito*, que os pais têm ao amor, à gratidão, à reverencia e (se precisarem) ao auxílio dos filhos. Esses *direitos* são *perpétuos*, porque duram sempre. Os *temporários* consistem no *direito*, que os pais têm de dar aos seus filhos a educação *física*, *intelectual* e *moral*. Por isso, os pais podem dirigir e obrigar os filhos, — julgar dos seus atos, — levá-los à submissão pelo emprego de penas proporcionadas. Esses direitos são *temporários*, porque acabam quando os filhos atingem a *maioridade* e abandonam a casa paterna.[2]

---

1 É claro que os principais *deveres* dos pais se reterem a educação *intelectual* e *moral* dos filhos. Para isso é indispensável o elemento *religioso*; pois, como diz *Cláudio Janet*, "o ideal da vida da família, que corresponde a verdadeira natureza humana, e cuja noção a reta razão conservou, apesar dos impulsos para o mal, devidos ao pecado original, foi fixado plenamente pelo Evangelho o pelos ensinos da Igreja. A graça de Jesus Cristo deu a fraqueza humana o modo de praticar esta doutrina". M. *Davas* demonstra esta verdade no artigo — *La constitution de la famille*, etc., publicado na revista — *La Reforme sociale*, 15 de julho de 1886.

Rousseau ensina, no seu *Emilio*, que aos filhos não se deve falar em Deus, na Religião, na alma, enquanto não tiveram atingido, pelo menos, a idade de dezoito anos. — Esta doutrina é *ímpia* e *inepta*. — É *ímpia*. Porquanto, o homem, desde o uso da razão, tem a obrigação de cumprir os deveres, a que está sujeito, principalmente os religiosos. — É *inepta*. Porquanto, o próprio *Rousseau* diz que os jovens devem esforçar-se por adquirir as virtudes necessárias. Mas esse esforço não é possível, sem o conhecimento da existência de Deus, da nobreza da alma, da importância da salvação eterna, — conhecimento, que é indispensável para a repressão e mortificação das paixões desordenadas, que agitam o coração do jovem, sobretudo na perigosa idade de doze anos, como o próprio *Rousseau* confessa.

2 A soma dos *direitos*, que os pais têm para com os filhos, constituo o *pátrio poder*, que por isso, é o *conjunto dos direitos, que existem no pai, e, na falta deste, na mãe, sobre as pessoas e os bens de seus filhos*. — *O pátrio poder* tem os seus limites, provenientes da própria *natureza* da sociedade *parental* e dos seus *fins*, que são a educação *física*, *intelectual* e *moral* dos filhos. Por isso, os pais não podem fazer coisa alguma contraria ao bem moral dos filhos, ou a sua saúde e integridade; e os filhos devem ser protegidos pela autoridade pública contra os abusos do *pátrio poder*. — Aqui

166. Deveres e direitos dos filhos. — Enumeramos os principais deveres e direitos dos filhos para com os pais.

a) Deveres dos filhos para com os pais. — Os *deveres* dos filhos para com os pais, correspondendo aos *direitos* destes para com aqueles, são *perpétuos* e *temporários*. — *Perpétuos* são os que os filhos têm de amar os seus pais, ser-lhes agradecidos, prestar-lhes reverencia, auxiliá-los e aliviá-los nas suas necessidades e aflições. Estes *deveres* são *perpétuos*, porque duram sempre. — *Temporários* são os que os filhos têm de se sujeitar a direção dos pais, aos seus juízos e castigos. Estes deveres são *temporários*, pois acabam, quando os filhos atingem a *maioridade*, com tanto que não vivam na casa paterna.[1]

b) Direitos dos filhos para com os pais. — Os *direitos* dos filhos para com os pais, correspondendo aos *deveres* destes para com àqueles, consistem no poder *moral*, que os filhos têm de exigir dos pais a educação *física*, *intelectual* e *moral*.[2]

ARTIGO III
Deveres e direitos na sociedade heril

167. Sociedade heril. — Sociedade *heril* é a união moral do criado e do amo, formada para procurar o bem útil à família do próprio amo. — A sociedade *heril* é, pois, parte integrante ou complemento da sociedade *doméstica*.[3]

---

devemos notar que a abolição do poder, que os pais, na Roma pagã, tinham sobre a vida e a morte dos filhos, é devida exclusivamente ao Cristianismo. (Troplong, *De l'influence du Christianisme sur le droit civil des Romains*).

1 Se os filhos, depois de atingir a maioridade, continuarem a viver na casa paterna, são obrigados a estar sujeitos a autoridade do pai, e esta sujeição é exigida pela *ordem doméstica*; pois não há ordem sem a devida sujeição a autoridade constituída.

2 Os filhos não podem empregar a força *física* para levar os pais ao cumprimento dos deveres, que estes têm para com eles, mas, nas coisas de maior importância, podem recorrer à autoridade pública.

3 A sociedade *heril* funda-se na diversidade das condições, em que os homens se encontram. De uma parte, a família precisa ordinariamente de quem

168. Fim da sociedade heril. — O *fim* da sociedade *heril* é a consecução do bem útil à família do amo.[1]

169. A sociedade heril não repugna a lei natural. — Uma coisa, que não se opõe aos essenciais direitos do homem e a sua tendência para o fim último, não repugna a lei *natural*. Ora, a sociedade *heril* não se opõe aos essenciais direitos do criado, nem a sua tendência para o fim último; pois o criado, embora deva dirigir os seus atos externos para a utilidade do amo, contudo conserva a sua dignidade e pode tender para o fim último. Logo, a sociedade *heril* não repugna a lei *natural*.[2]

---

faça os serviços necessários para o seu conveniente desenvolvimento; — de outra parte, muitas pessoas, não possuindo os meios necessários para a sua vida corporal e espiritual, podem fazer parte de uma outra família, em que encontrem tudo o que lhes é necessário para a consecução do seu fim, próximo e último. — A diversidade das condições funda-se, por sua vez, na desigualdade natural, que existe entre os homens, em relação ao talento, às aptidões, e, por isso, aos bens de fortuna. E, pois, a natureza que leva os pobres e os ricos a constituir a sociedade *heril*.

O *criado* difere do *jornaleiro* e do *escravo*. — Difere do *jornaleiro*; pois o *criado* é parte integrante da sociedade *doméstica*, vive sob o mesmo teto, e trabalha para o bem da família, ao passo que o *jornaleiro* vive sob a dependência do amo só em relação à obra, a que se obrigou e porque recebe o salário determinado. — Difere do *escravo*; pois o *criado* conserva a dignidade e os direitos essenciais do homem, e voluntariamente se obriga a um gênero de serviços, ao passo que o *escravo* foi e é considerado d'uma condição inferior à humana, sem direitos, sem liberdade, sem dignidade. — O paganismo não fazia distinção entre o *criado* e o *escravo*; o *criado* acabou sempre por ser *escravo*. A Religião Cristã distinguiu o *escravo* do *criado*; conservou este, mas aboliu aquele. Todos somos filhos de Deus, e por isso, todos somos livres! Eis a razão porque a Igreja, vencendo a resistência, que opunham o interesse e o egoísmo dos príncipes e dos povos, tem sempre lutado pela abolição da *escravatura*.

1 O *fim* da sociedade *heril* é a consecução do bem útil à família do amo. Na verdade, se considerarmos o fim dos serviços e por isso, o fim dos deveres do criado, veremos que tudo converge sempre para a utilidade do amo e da sua família. — É verdade que o criado, oferecendo e prestando os seus serviços, tem em vista exclusivamente o seu bem; mas esse bem é o fim do *agente*, e não o fim do *ato*; pois, como dissemos, o fim do *ato* é sempre a *utilidade* do amo ou da família.

2 A sociedade *heril*, como está geralmente constituída, não é contrária a lei *natural*, como pretendem os *racionalistas*; porque o amo não tem *direito* sobre a *pessoa* do criado, de modo que possa dispor dele como quiser, mas só tem direito sobre o seu *trabalho*. Proibir que o homem ponha *voluntariamente* a sua atividade ao serviço de um outro é lesar o direito *inato*, que o homem tem a sua *independência*. — O homem pode obrigar-se a um serviço *temporário* ou *perpetuo*; embora este

170. Deveres e direitos dos amos. — Enumeramos os principais *deveres* e *direitos* dos amos para com os criados.

a) Deveres dos amos para com os criados. — Os *deveres* dos amos para com os criados são: pagar-lhes a soldada pontualmente; — tratá-los com a bondade e consideração devida ao homem, por mais humilde que seja a sua condição; — instruí-los sobre os seus deveres morais, e proporcionar-lhes os meios para que os cumpram, — não lhes impor serviços superiores às suas forças, — cuidar da sua saúde, quando doentes, etc.[1]

b) Direitos dos amos para com os criados. — Os amos têm direito ao serviço, amor, respeito e fidelidade dos criados.

171. Deveres e direitos dos criados. — Enumeramos os principais *deveres* e *direitos* dos criados para com os amos.

a) Deveres dos criados para com os amos. — Os *deveres* dos criados são: — prestar aos amos com zelo os serviços a que se obrigaram; — ter-lhes amor, respeito e fidelidade.[2]

último caso ofereça muitos perigos e ocasiões de desordens na sociedade doméstica e na civil.

A sociedade *heril* não só não é contraria a lei *natural*, mas, quando informada pelo verdadeiro espírito cristão, é uma escola prática de *moralidade* e da *paz social*. — É uma escola de *moralidade*; porque os criados, educados na piedade e na justiça, levam depois a moralidade ao seio das famílias, que podem constituir. — É uma escola de paz *social*; porque os amos verdadeiramente cristãos amam os seus criados com amor paternal e cuidam do hem e da felicidade das famílias dos mesmos criados, estabelecendo-se assim uma união intima e sincera entre as pessoas e as famílias. — Hoje, infelizmente, são poucas as famílias, em que reina esta harmonia entre servos e amos, porque são poucas as famílias, em que reina o espírito cristão.

1 A estes deveres os amos podem faltar por muitos modos, mas sobretudo não cuidando da alma dos criados, impondo-lhes serviços incompatíveis com o cumprimento dos deveres religiosos. Deus disse: "*Si est tibi servus fidelis, sit tibi quasi anima tua: quasi fratrem, sic eum tracta*" (Eccl., 33).

2 A sociedade *heril* constitui uma relação de desigualdade entre o amo, em que reside a autoridade *doméstica*, e o criado, que está sujeito a essa autoridade. Por isso, o criado tem o dever de obedecer ao amo, como ao próprio Deus, de quem procede toda a autoridade, em todas as coisas, que não são contrarias aos seus direitos essenciais, relativos à Religião, a moralidade, a saúde, etc.

*

b) Direitos dos criados para com os amos. — Os criados têm *direito* a sua soldada, — ao cuidado, respeito e consideração dos amos, — a instrução moral, a liberdade religiosa, etc.[1]

---

1 O que temos exposto acerca das relações entre o amo e o criado deve aplicar-se às relações entre o *patrão* e o *operário*. — Esse argumento é muito discutido, sobretudo em nossos dias, e devemos tratá-lo com algum desenvolvimento. Falaremos, pois, no *contrato do trabalho*, no *salário*, nos *sindicatos profissionais*, na *greve*.

a) Contrato do trabalho. — É o *contrato, pelo qual o operário se obriga a prestar a sua obra por um determinado salário*. Esse contrato tem uma índole especial, enquanto a obra humana não deve considerar-se como uma mercadoria qualquer, mas como uma coisa que participa da dignidade humana, e por isso, deve ser regulado por leis especiais. — Daí os deveres dos *operários* e dos *patrões*.

a) *Deveres dos operários*. — Os operários devem — 1º) prestar por inteiro e com fidelidade o que foi livremente ajustado, isto é, fazer a obra determinada no tempo marcado e com a diligencia, que é exigida pelo pacto, ou pela lei, ou pelo uso; — 2º) abster-se de causar dano ao patrão, ou servindo-se das coisas sem parcimônia, ou destruindo as máquinas, ou produzindo mercadorias avariadas; — 3º) não ofender a pessoa do patrão, com recriminações, ameaças; — 4º) não abandonar o trabalho antes do tempo determinado, a não ser que haja uma causa grave.

b) *Deveres dos patrões*. — Uns derivam da *justiça*, outros da *caridade*. — O patrão deve *por justiça* — 1º) dar ao operário o justo salario no tempo determinado; — 2º) respeitar no operário a dignidade da pessoa humana, enobrecida pelo caráter de cristão; e por isso, é obrigado — a dar ao operário o tempo necessário para ele satisfazer aos seus deveres religiosos, — a afastar dele todas as ocasiões próximas do pecado, — a não desviá-lo do cumprimento dos deveres domésticos; — 3º) não impor um trabalho superior às forças, ou incompatível com a idade ou com o sexo do operário; — 4º) remover todos os perigos para a vida e a saúde do operário, e compensar os danos, que possam *casualmente* derivar do trabalho. — O patrão deve *por caridade* — 1º) acolher com benevolência e ouvir de bom grado os operários ou os delegados deles; — 2.) favorecer as várias instituições, que têm por fim melhorar a condição dos operários, como são as escolas para as crianças, as associações cooperativas, etc., sem, contudo, faltar a delicadeza para com a liberdade e dignidade dos operários.

b) Salário. — Dissemos que um dos deveres de *justiça*, para o patrão, é dar ao operário o *justo salário*. *Salário* é a retribuição do serviço, que qualquer indivíduo presta a outro, dia por dia, ou hora por hora. Mas quando é que o *salário* é *justo*?

a) *Diversas respostas a pergunta*. — A escola *liberal* ensina que o salário *justo* é o que o patrão oferece e o operário aceita. Mas a resposta não é aceitável; porque o operário pode ser *constrangido* pela miséria, ou pela concorrência, a aceitar um salário inferior ao trabalho e insuficiente para a honesta sustentação da vida. — A escola *socialista* pretende que ao operário é devido, e por *justiça*, o fruto *inteiro* do seu trabalho, deduzidas *somente* as despesas que se fazem com a compra dos gêneros, ou da

matéria bruta, dos instrumentos, e com os que presidem ao trabalho dos operários (o trabalho *intelectual* não vale mais que o trabalho *manual*). Também essa opinião é inaceitável, como vimos na refutação do *socialismo*, — porque está baseada num suposto falso (a *propriedade é um roubo*), — é injusta para com os patrões, que empregam e comprometem o seu capital, — e é prejudicial ao próprio operário, que não poderá encontrar trabalho, se os patrões não tiverem dinheiro para construir oficinas, comprar máquinas e outros instrumentos necessários, e tentar novas empresas. — A doutrina *católica*, exposta na Encíclica *Rerum novarum* do S. Padre Leão XIII, 16 Maio 1891, resume-se nas seguintes proposições: — a) *em todo e qualquer caso*, o patrão deve, por *justiça*, dar ao operário o salário, que corresponde, no juízo de homens prudentes, ao valor econômico do trabalho feito; — b) *no estado normal da indústria* e *do comercio*, o patrão deve, por *justiça*, dar o salário, que é necessário e suficiente para a honesta sustentação do operário, contanto que esse trabalho com a devida solércia e atividade; — c) o salário ajustado com o operário capaz deve ser tal, que, unido com o salário ganho pela mulher e filhos por um trabalho proporcionado às suas forças, chegue para a honesta sustentação *da família inteira*; e isto por *justiça* na opinião de alguns escritores, e só por *caridade* na opinião de outros.

b) *Remédios contra a insuficiência do salário*. — Para aumentar o salário, insuficiente para a honesta sustentação do operário e da sua família, foram excogitados vários meios, que, se não se baseiam na *justiça*, baseiam-se na *caridade*. Os principais são — a) os *prêmios* concedidos aos operários, que trabalham mais ou melhor; — b) a *participação dos lucros*, sobretudo quando esses lucros excedem as esperanças e os cálculos do patrão; — c) os *subsídios* concedidos aos operários, enquanto o patrão destina uma parte dos lucros para favorecer os institutos, fundados em benefício dos operários, ou para garantir a vida e a sustentação dos mesmos operários contra os casos fortuitos; — d) a *moderada intervenção dos poderes públicos*, não enquanto devam fixar o salário, mas enquanto devem dar bom exemplo, assignando aos operários, que trabalham nas obras do Governo, das Províncias, dos Municípios, um salário suficiente para uma honesta sustentação dos mesmos operários e das suas famílias; — e) as *associações dos operários*, chamadas *sindicatos profissionais*, porque um operário, unido com outros, pode mais facilmente alcançar o que só por si não podo. — Mas deste último meio digamos mais alguma coisa.

c) Sindicatos profissionais. — Estes *sindicatos* são uteis e até necessários para os operários, que, se ficassem entregues a si mesmos, seriam facilmente vítimas de uma concorrência desenfreada, nem poderiam fazer valer os seus direitos, menosprezados, muitas vezes, por patrões prepotentes. — Mas estes sindicatos devem ser — *mistos* (compostos de operários e patrões), — ou *separados* (constituídos só por operários, ou só por patrões)? Há divergência na resposta. Alguns querem os sindicatos *mistos*, porque 1º) promovem não só a mútua confiança e concórdia entre patrões e operários, mas também a prosperidade industrial e por isso, o melhoramento econômico de ambas as classes, e porque 2º) assim afastam eficazmente o perigo do socialismo. Outros, embora reconheçam estas vantagens, que derivam dos sindicatos *mistos*, contudo inclinam-se para os *separados*, — porque

1º) os operários, geralmente muito agarrados à própria independência, dignidade, opinião, dificilmente se entendem com os patrões, geralmente autoritários, ambiciosos, soberbos; — 2º) destrói-se, pela base, a *concorrência*, enquanto os operários, de comum acordo, pedem um salário proporcionado e suficiente, e os patrões, também de comum acordo, estabelecem o justo preço dos produtos e, por isso, o justo salário do operário; e, no caso de conflito, pode recorrer-se ao arbítrio dos *deputados*; — 3º) promove-se mais facilmente a *educação dos operários*, sobretudo se *católicos*, enquanto, em virtude dos seus estatutos, levam uma vida laboriosa e morigerada, evitam os viciosos, e, animados pelos bons exemplos e santas exportações, cumprem fielmente os seus deveres religiosos e levam outros ao amor da religião e da vida cristã. — Ambas estas opiniões são respeitáveis. — Na *prática*, — quando é possível a formação dos sindicatos *mistos* (como nas *pequenas fabricas*), faça-se, contanto que os patrões deixem aos operários a liberdade de expor os seus juízos, e de fundar e dirigir várias associações, que têm por fim o bem da classe; — quando não é possível a formação dos sindicatos *mistos* (como nas *grandes fabricas*), façam-se os *separados*, contanto que se afaste o espírito de sedição, e se promova a religião e a moralidade. — Nos países, onde há católicos e protestantes ou cismáticos, são apenas *tolerados* os sindicatos *interconfessionais*, em vista dos perigos, a que estão ou podem estar expostos os católicos.

d) Greve. — Dissemos que os operários não devem abandonar o trabalho antes do tempo determinado, a não ser que haja uma causa grave. Quando assim se abandona o trabalho, dá-se a *greve*. — *A greve é a suspensão do trabalho, feita de comum acordo por operários associados, com o fim de conseguirem do patrão a satisfação das suas pretensões.* As *pretensões* podem ser um salário mais elevado, um trabalho menos duro, a reintegração de um operário associado, etc. — Com relação à *greve*, estabelecemos os seguintes princípios. — 1º) É *ilícita* a *greve*, a não ser que haja uma causa grave, e sempre depois de uma deliberação madura e depois de se terem esgotado todos os meios para uma solução pacifica; porquanto a *greve* traz sempre consigo funestas consequências, que não devem permitir-se, a não ser que dela também resultem, para o operário, alguns benefícios, a que ele tem direito e que não poderia conseguir pelo emprego de outro meio. — 2º) Embora a *greve* seja, nalguns casos, *legítima*, todavia é *sempre* proibido o emprego de meios ilegítimos e violentos, que causam prejuízo aos patrões, ou obrigam os outros operários a absterem-se do trabalho (a não ser que estes operários pertençam a mesma associação, a *greve* tenha sido deliberada na forma devida, e os meios de coação sejam *morais*, como a persuasão, a ameaça da expulsão do sindicato, etc.). — 3º) Quando a *greve* é *ilegítima*, ou *por si*, ou *pelos meios empregados*, o Estado, que tem o direito e a obrigação de impedir tudo o que possa perturbar a ordem pública, deve intervir e fazer cessar a greve. — O que temos dito refere-se à greve *econômica*; porque a greve *política*, que foi inventada nestes últimos tempos pelo socialismo e que consiste na suspensão de todos os serviços públicos e de toda a vida da nação para fazer pressão sobre o governo, é uma forma de resistência nem legal nem legítima, mas eminentemente anárquica.

CAPÍTULO SEGUNDO
Deveres e direitos civis

Sumário: — Sociedade civil, suas propriedades e elementos. — Deveres e direitos dos soberanos. — Deveres e direitos dos súditos.

ARTIGO I
Sociedade civil, suas propriedades e elementos

172. Sociedade civil. — Sociedade *civil* é a união permanente de muitas famílias, que, sob o mesmo regime, cooperam e tendem para um *fim comum*, que é a *felicidade* temporal. — A sociedade *civil* difere — não só da *doméstica*, pois esta se compõe *imediatamente* de *indivíduos* e foi instituída para a *conservação* do gênero humano, e aquela se compõe *imediatamente* de *famílias* e foi instituída para a *perfeição* ou *desenvolvimento* do mesmo gênero humano, — mas também da *religiosa*, que *diretamente* tende para a *felicidade eterna*, e só *indiretamente* procura a *temporal*.[1]

173. Fim da sociedade civil. — O *fim* da sociedade *civil* é a *felicidade temporal* dos seus membros. Esta *felicidade temporal* consiste no *bem comum e externo, coordenado com o bem interno e subordinado ao fim último*. — O *bem*, em que consiste a *felicidade temporal* da sociedade, deve ser — *comum*, porque convém a todos os membros da sociedade, — *externo*, porque a sociedade cuida da ordem externa, — *coordenado com o bem interno*, que é a *virtude*; porque o homem não pode ser feliz, mesmo temporalmente, se não for virtuoso, — *subordinado* ao *fim último*, porque a vida *social* é uma *parte* da vida humana, a qual está essencialmente *subordinada* ao *fim último*.[2]

---

1 A sociedade *civil* derivou da *doméstica*. Essa derivação realizou-se por dois modos: — por expansão natural de uma só família, enquanto os filhos, emancipados, constituíram novas famílias e permaneceram nas terras de seu pai, que, deste modo, se tornou patriarca, concentrando em si a paternidade, o principado e o sacerdócio; — e por mútuo acordo entre as famílias, estabelecidas na mesma terra, enquanto os filhos, emancipados, constituíram novas famílias, estabeleceram-se em novas terras e uniram-se em sociedade, formando um governo e escolhendo um rei.

2 A questão acerca da *fim* da sociedade *civil* é da máxima importância. Porquanto, se não se determinar exatamente o fim que a sociedade quer alcançar,

não se poderão regular com exatidão os atos dos seus membros, nem conhecer os deveres e os direitos que pertencem à autoridade civil, nem julgar da natureza e excelência da própria sociedade.

O *fim* da sociedade *civil* é, como dissemos, o *bem comum* e *externo, coordenado com o bem interno e subordinado ao fim último.* Desenvolvamos mais essa teoria. — O *fim* da sociedade civil — é um bem *comum* a todos os membros, porque se alcança com os esforços *comuns* e porque pertence a todos; — é um bem *externo*, porque os sócios empregam meios *externos*, e com meios *externos* só pôde conseguir-se um fim ou bem *externo*; — *coordenado com o bem interno*, porque a sociedade não é um *fim* para o homem, mas é um *meio* para ele conseguir, com maior segurança e facilidade, o bem *interno*, que constituo o fim da vida presente e que é a *virtude*: ora, se o *fim* da sociedade *civil* não fosse *coordenado* com o bem *interno*, a própria sociedade não seria útil ao homem, mas muito prejudicial, e o bem *temporal*, que fosse contrário ao *bem interno*, não seria um verdadeiro bem, mas um verdadeiro mal; — *subordinado ao fim último*, que é a *felicidade eterna*, porque, se o fim da sociedade fosse contrário ao fim *último*, a mesma sociedade seria prejudicial ao homem. o bem *comum* e externo é o fim *próximo* e *direto* da sociedade civil; — o bem *interno* dos sócios é o fim *próximo* e *indireto*; — o fim *último*, que é a felicidade *eterna*, é o fim *remoto*.

Desta teoria resulta que a sociedade civil, — para alcançar o seu fim *próximo* e *direto*, deve tutelar os direitos dos cidadãos, conservar a ordem pública e a paz entre as famílias, obrigar os homens ao cumprimento dos seus deveres sociais, promover as ciências, as artes, a indústria, o comércio, etc.; — para alcançar o seu fim *próximo* e *indireto*, que é o bem *interno* dos sócios, deve proteger e recompensar a virtude, impedir e castigar os vícios e os escândalos, não deve praticar nenhuma ação nem promulgar nenhuma lei, que sejam contrarias a Religião e a moralidade, mas deve fazer tudo o que, nos limites da sua esfera, concorre para a felicidade *eterna* dos homens. — A sociedade civil, procurando o bem *interno* dos homens, procura implicitamente a felicidade *eterna*, para a qual foram criados.

Examinemos duas objeções contra a teoria exposta.

Dizem: se o fim da sociedade civil é o bem *externo*, mas coordenado com o bem *interno*, essa sociedade influirá na ordem *moral*; o que é absurdo.

Resposta. A sociedade *civil* influi na ordem *moral* não *diretamente*, mas *indiretamente*. Não influi *diretamente*; porque a ordem *moral*, derivando de Deus, está *diretamente* sujeita a autoridade, que para isso foi instituída pelo próprio Deus e que é a *religiosa*. Mas influi *indiretamente*; porque a sociedade civil, devendo procurar o bem *externo*, que se harmonize com o bem *interno* dos homens, *indiretamente* procura e facilita o bem *interno*.

Replicam. A sociedade civil, se procurasse, embora, *indiretamente*, o bem *interno* dos homens, poderia preceituar atos *internos*; o que é absurdo.

Resposta. A sociedade *civil* pode preceituar atos *internos*, quando estes estão necessariamente ligados com os *externos*, que a mesma sociedade preceitua; mas não pode preceituar atos *internos*, quando estes não estão ligados com os *externos*, ou

quando os atos *externos* não dependem da mesma sociedade *civil*. Assim a sociedade civil, tendo o direito de exigir dos soldados o juramento de fidelidade, tem o direito de exigir que o mesmo juramento tenha as condições *internas*, que o constituem.

*

Muitos filósofos e juristas modernos discordam da nossa doutrina, e estabelecem outros *fins* à sociedade civil. Limitamo-nos a citar as opiniões de *Kant, Krause, Spencer* e *Hegel*.

a) *Kant* diz que, sendo a liberdade *externa* ilimitada e comum a todos os homens, e tendo ela por seu fim o mesmo objeto, deve nascer entre os homens um mútuo conflito, que a razão não pode aprovar. Daí o preceito racional: *a liberdade de cada um deve limitar-se de modo, que possa coexistir com a liberdade dos outros*. Esse preceito chama-se *princípio da coexistência*, e dele emanam todos os outros preceitos jurídicos. O Estado, ou a sociedade civil, é um *postulado* deste *princípio de coexistência*; porque, não estando os homens naturalmente dispostos a obedecer àquele princípio, foi necessário formar a sociedade civil, para que pudesse obrigar, com a sua autoridade, os cidadãos e defender a mútua coexistência. Por isso, a sociedade civil não tem outro fim, senão uma igual limitação da liberdade de cada um. — *Kant* é seguido por quase todos os modernos racionalistas.

O sistema de *Kant* é falso não só pelas razões, que aduzimos contra a sua teoria da *origem do direito*, mas também pelas seguintes:

a) É falso que a liberdade externa é *ilimitada*. Porquanto, se a liberdade *ideal* e *abstrata* se concebe sem limites, a liberdade *real* e *concreta* tem sempre limites, que derivam do seu *objeto*, dos *deveres* do mesmo agente, e dos *direitos* dos outros homens.

b) Se o *fim* da autoridade civil consistisse unicamente em obstar a que uma pessoa ofenda a liberdade dos outros, esse fim seria mais *negativo* do que *positivo*; e assim a sociedade não teria um fim comum para alcançar, nem poderia haver união de inteligências e de vontades entre os cidadãos, nem haveria um freio para a autoridade, nem haveria sociedade.

c) Se todos os preceitos jurídicos derivassem do *princípio da coexistência*, a autoridade civil não poderia proibir nenhum dos atos, que são favoráveis à liberdade de uns, sem serem contrários à liberdade dos outros. Assim, seria lícito o *suicídio*, a *blasfêmia*, a *irreligião*, o *sacrilégio*, o *escândalo*, e toda e qualquer ação ímpia e desonesta, com tanto que não ofendesse a liberdade dos outros ou se fizesse com o consentimento dos interessados. Ora, essas consequências são simplesmente imorais.

b) *Krause*, seguido por *Ahrens*, desenvolveu a teoria de *Kant*, mas em harmonia com o seu sistema panteísta. Disse que o fim do Estado consiste em proteger o *direito* dos cidadãos, tomando o *direito* — não em sentido *negativo*, enquanto significa o que não se opõe à liberdade dos outros, — mas em sentido *positivo*, enquanto significa as *condições necessárias para a consecução do fim, que foi assignado ao homem pela natureza racional*, e que consiste no desenvolvimento das faculdades humanas, sem relação ao último fim o sem subordinação às regras da moralidade. Esse

174. Propriedades da sociedade civil. — A sociedade *civil* é *necessária, completa, perfeita, orgânica, desigual.*

a) A sociedade civil é necessária. — Uma sociedade é *necessária*, quando é exigida pela própria *natureza.* Ora, a sociedade *civil* é exigida pela própria *natureza*; pois o homem é essencial mente perfectível, e

---

desenvolvimento realiza-se por associações, independentes do Estado e destinadas para diferentes fins, como são a sociedade *religiosa*, a *científica*, a *comercial*, etc. O fim do Estado consiste em obstar a que uma associação perturbe a outra e em subministrar-lhes os meios para aquele desenvolvimento.

Essa teoria foi refutada em diversos pontos deste compêndio, quando demonstrámos que o fim do homem sobre a terra não é o desenvolvimento das suas faculdades e que o fim da sociedade não pode prescindir — nem do bem *interno*, que é a moralidade ou a virtude, — nem do fim *último.*

c) *Spencer*, partindo do conceito da *evolução*, segundo a qual os seres vivos se vão aperfeiçoando por meio da *luta pela existência,* sustenta que o Estado não deve obstar a que os organismos mais fortes triunfem e os mais fracos pereçam, mas deve fazer com que todos os seres operem livremente, com tanto que não impeçam a liberdade dos outros.

Esse sistema é falso pelas seguintes razões.

a) Baseia-se na hipótese da *evolução*. Ora, essa hipótese, aplicada sobretudo ao homem, é, como vimos, falsa e absurda.

b) A lei sociológica da sobrevivência dos organismos mais aptos é a lei do mais forte, e por isso, é a negação de toda a ordem moral, que impõe o dever de respeitar o direito dos outros, quer sejam fortes quer sejam fracos. — É, por isso, que os *evolucionistas* bradam contra as obras de caridade, que julgam contrarias a obra benéfica e purificadora da natureza!

c) Embora a lei da *evolução* fosse certa e pudesse aplicar-se ao homem, contudo a simples proteção do *direito*, no sentido de *Kant*, não seria por si suficiente para dar a vitória aos organismos mais fortes; pois vemos que pessoas vigorosas, mas destituídas de meios, constituem famílias pobres e doentias, ao passo que pessoas fracas, mas dotadas de meios e condições convenientes, fundam famílias sãs e florescentes.

d) *Hegel* ensina que o *fim* do Estado, ou da sociedade civil, não é o bem comum de seus membros, mas é o próprio Estado, isto é, a grandeza do seu poder, a riqueza progressiva e a harmonia da sua organização, a perfeição cada vez mais completa da vida individual por meio do organismo social. O estado é o Deus *presente*, pois é o infinito, e por isso, é o *fim* imóvel e absoluto de si mesmo; é onipotente; tem todos os direitos, de que é única fonte. A ação do Estado é absolutamente independente da lei moral.

Não gastaremos palavras na refutação desse sistema; pois ele é uma consequência do *panteísmo*, que já foi refutado. Só diremos que essa doutrina contém o mais absoluto despotismo, a mais feroz tirania.

não pode aperfeiçoar-se senão na sociedade *civil*. Logo, a sociedade *civil* é *necessária*.[1]

b) A sociedade civil é completa. — Uma sociedade é *completa*, quando, pelos meios que lhe são próprios, procura e atinge um bem *completo* ou *total* no seu *gênero*. Ora, a sociedade *civil* procura e atinge um bem *completo* ou *total* no seu *gênero*, que é a felicidade *temporal* dos homens. Logo, é *completa*.[2]

c) A sociedade civil é perfeita. — Uma sociedade é *perfeita*, quando possui todos os meios necessários para a consecução do seu fim e por isso, na esfera do mesmo fim, é independente de outra sociedade. Ora, a sociedade *civil* possui todos os meios necessários para a consecução da felicidade *temporal*, e, na esfera deste fim, é independente de outra sociedade, de modo que é *suprema* no seu *gênero*. Logo, é *perfeita*.[3]

---

1 Essa proposição foi suficientemente desenvolvida, quando tratámos da *sociabilidade* do homem. O homem, fora da sociedade civil, não pode conservar-se, ou, pelo menos, não pode desenvolver as suas faculdades e tendências *naturais*. Logo, a sociedade *civil* é exigida pela *natureza*, é *necessária*, e o homem é *natural* e *necessariamente* cidadão, embora o não queira ser. — Essa *necessidade*, porém, pode admitir excepções com relação a um ou outro *indivíduo*, que pode viver fora da sociedade.

2 O fim da sociedade civil e a felicidade *temporal* dos seus membros, de modo que a sociedade deve procurar e procura tudo o que, direta ou indiretamente, concorre para essa felicidade, não se limitando a uma só espécie de bens temporais. Desse modo, o bem, que a sociedade civil procura, é *completo* e *total* no seu *gênero*. Por isso, a sociedade civil é *completa*; pois é o fim que especifica uma sociedade.

Essa tendência *natural*, que o homem tem para a *sociedade*, não bastou para constituir as várias e particulares sociedades civis; mas, como já notámos, foi necessário, no princípio, o livre consentimento, implícito ou explícito, pelo qual os homens e as famílias se obrigassem a procurar um fim comum, pelo emprego de meios comuns. — Tal consentimento é muito diverso do *contrato social*, inventado por *Rousseau*; porquanto esse consentimento não cria a moralidade nem o direito, — não é efeito de uma convenção, mas de uma determinação da natureza, — não supõe o estado selvagem do homem, mas só a existência de várias famílias, — não é necessariamente *explícito*. Nem se diga que, se a formação da sociedade civil se realizou pelo livre consentimento dos homens, a mesma sociedade civil é livre e não *necessária*. Porquanto uma coisa é a sociedade em *abstrato*, e outra coisa é a sociedade em *concreto*. A sociedade em *abstrato* é *necessária*, porque é a própria natureza que determina o homem a viver em sociedade; mas a sociedade em *concreto* é *livre*, porque a formação das diversas sociedades civis não pôde depender da natureza.

3 Alguns escritores negam que a sociedade civil é *perfeita*; porque ela, dizem, depende, em muitas coisas, da Igreja. — Mas erram. Uma sociedade, para ser *perfeita*,

d) A sociedade civil é orgânica. — Uma sociedade é *orgânica*, quando se compõe de outras sociedades menores, que, embora não sejam *perfeitas*, contudo têm uma esfera de ação própria e possuem direitos próprios. Ora, a sociedade *civil* compõe-se de *famílias* e de várias *associações*, que, embora sejam sociedades *imperfeitas*, contudo conservam uma certa autonomia, isto é, têm uma esfera própria de ação e possuem direitos próprios. Logo, a sociedade *civil* é *orgânica*.[1]

e) A sociedade civil é desigual. — Uma sociedade é *desigual*, quando os seus membros não possuem todos, os mesmos direitos. Ora, os membros da sociedade civil não possuem todos, os mesmos direitos; porque esta sociedade é *orgânica*, e as funções e os direitos

---

deve ser independente, *na sua esfera*, de qualquer outra sociedade. Ora, a sociedade civil, na esfera do seu fim *próximo* e *direto*, que é o bem *comum* o *externo* dos seus membros, é independente da Igreja, e por isso, é *perfeita*. — É verdade que, muitas vezes, o Estado deve estar subordinado a Igreja, e isto dá-se, quando os interesses do Estado vêm a contacto com os da Igreja; mas tal subordinação é apenas *indireta*, e não tira ao Estado a qualidade de sociedade *perfeita*, Esse ponto, que é muito importante e muito discutido, será tratado de modo mais desenvolvido no capítulo III desta seção.

1 Os filósofos e juristas discutem se a sociedade é um composto *orgânico*, ou se é um composto *mecânico*. — O composto *orgânico* difere do *mecânico*; porque este resulta de partes homogêneas, dispostas artificiosamente para a execução do movimento, a que são determinadas por uma força *extrínseca*, — e aquele resulta de partes heterogêneas, dotadas de especial estrutura e de força *intrínseca*, pela qual operam para a consecução do seu fim particular, embora em harmonia com o fim comum. Posto isto, dizemos que a sociedade imita o composto *orgânico*, e não o *mecânico*. — Não imita o composto *mecânico*. Porquanto, como demonstraremos contra *Rousseau*, a sociedade não resulta apenas de indivíduos, que renunciaram a todos os seus direitos para os devolver ao corpo social. Mas imita o composto *orgânico*. Na verdade, a sociedade civil é composta de pessoas e de sociedades menores, que são as famílias e as diversas associações com os seus fins especiais. Ora, as pessoas têm muitos direitos inalienáveis, e as associações e as famílias, embora estejam sujeitas ao supremo podei do Estado, possuem um fim *intrínseco*, leis *intrínsecas*, e direitos *intrínsecos*, de que não podem ser despojadas, sem grande injustiça.

O que deixamos dito serve de critério para podermos julgar do *centralismo*, apregoado pelos *socialistas* e *liberais*, para o qual as sociedades inferiores, privadas de todo o movimento espontâneo, não passam de meras máquinas, destinadas a executar o movimento, que uma força extrínseca lhes imprime. Esse sistema enfraquece as forças dos membros e por isso, a própria sociedade, cuja vida é a vida de cada uma das partes, subordinadas a uma força suprema, que lhe dê unidade e direção.

de uns não são iguais às funções e aos direitos dos outros. Logo, a sociedade *civil* é *desigual*.[1]

175. Elementos da sociedade civil. — Os elementos, que, na ordem *real*, compõem a sociedade *civil*, são dois: um *material*, e outro *formal*. — O elemento *material* é constituído *imediatamente* pelas *famílias*, e *mediatamente* pelos *indivíduos*. O elemento *formal*, de que deriva a *união* entre as *famílias*, é a *autoridade*. — Sendo, pois, a *autoridade* a alma da sociedade *civil*, devemos ocupar-nos dela, indicando a sua *natureza*, o seu *fim*, a sua *origem*, o seu *sujeito* e as suas *funções*.[2]

---

1 A sociedade civil, sendo composta de *famílias* e de outras *associações*, cujos membros não possuem todos os mesmos direitos, deve ser necessariamente *desigual*. A *igualdade absoluta*, proclamada pela revolução francesa, supõe, como observa Taine (*Les origines de la France contemporaine*), que todos os homens nascera de maior idade, sem pais, sem passado, sem tradições, sem deveres, sem pátria. — Essa *desigualdade* da sociedade civil não se opõe à *igualdade civil*, que é própria dos indivíduos, segundo a qual todos os membros da sociedade têm os mesmos direitos *inatos*, sagrados e invioláveis, o todos podem adquirir novos direitos.

2 A sociedade é um corpo, não *físico*, mas *moral*. Ora, em todo o corpo, dotado de unidade, devemos encontrar as partes, que se unem, e o princípio, que as une. As partes, que se unem, são proximamente as *famílias* e *remotamente* os *indivíduos*; — o princípio, que as une, é a *autoridade*.

Dizendo que a *matéria* da sociedade civil é constituída *proximamente* pelas *famílias*, e *remotamente* pelos *indivíduos*, afirmamos que os *indivíduos* constituem a sociedade civil, enquanto já fazem parte da sociedade *doméstica*, porque a sociedade civil formou-se primitivamente pelo desenvolvimento sucessivo das *famílias*, e não dos *indivíduos*. Além disso, os homens nascem na família, e, antes da própria emancipação, dependem da autoridade paterna, não gozam dos direitos políticos, e por tanto não pertencem ao Estado, senão enquanto pertencem à família. Advertimos que nem todos os indivíduos se podem propriamente chamar *cidadãos*, mas só os *pais* de *família*, isto é, todos os que são tais *atualmente*, ou, pelo menos, representam *virtualmente* a família, enquanto têm uma próxima aptidão natural para a constituir; só esses estão proximamente habilitados para exercer cargos públicos; só estes constituem *imediatamente* a sociedade, ao passo que a *mulher* e os *filhos* só pertencem a sociedade, enquanto *pertencem* à *família*.

Daí se vê o inconveniente da *emancipação política da mulher*. Os sequazes do *liberalismo*, como *John Stuart Mill, Ed. Laboulaye*, e outros, sustentam que à mulher se deve conceder os *direitos políticos*, isto é, o direito de eleger os deputados, de exercer os cargos de juiz, de advogado, etc. — Mas essas pretensões são inadmissíveis. Só os homens e os pais de família são, como dissemos, os verdadeiros cidadãos, e não as mulheres, que, pela lei natural, estão sujeitas a autoridade do próprio marido, chefe da família, e que só por meio da família pertencem à sociedade. Ora, se às mulheres

se concedessem os *direitos políticos*, dar-se-iam freqüentes colisões entre esses direitos da mulher e os direitos do marido com grave prejuízo da autoridade do marido e da paz doméstica. Além disso, o dever da mulher, imposto pela Providência, é o governo interno da casa e, sobretudo, a educação dos filhos. Ora, a mulher não poderia satisfazer convenientemente a esse dever sacrossanto, se, ao mesmo tempo, devesse exercer os seus deveres políticos; o que é evidente. Finalmente, a *decência* e o *pudor* da mulher obstam a que ela se mostre freqüentemente ao público, assista aos comícios, fale as multidões, etc., tanto mais que o seu talento, mais accessível aos afetos do que às razões, não é, em geral, capaz de compreender convenientemente as coisas políticas e muito menos de regulá-las eficazmente.

Rousseau e *Beccaria*, seguidos pelos racionalistas, fazendo derivar a sociedade não da natureza, mas da livre vontade dos membros, dizem que a matéria *próxima* da mesma sociedade é constituída pelos *indivíduos* e não pelas *famílias*. — Essa opinião é falsa, não só porque se funda na teoria do estado *selvagem* do homem primitivo e compara a sociedade a um composto *mecânico*, mas também porque é contraria ao modo de operar da natureza, a qual, progredindo do imperfeito para o perfeito, começa a formar a sociedade no matrimônio, desenvolve-a na família, e completa-a no Estado.

Para a constituição do organismo político concorre, de algum modo, também o *território*. — O *território* não pertence, rigorosamente falando, a *essência* da sociedade. Porquanto, para a essência da sociedade são necessários, e suficientes, dois elementos: várias famílias e uma autoridade suprema, que as una e governe. Ora, esses dois elementos podem subsistir sem território. Assim o povo de Israel, vivendo no deserto, formava uma verdadeira sociedade civil, sob o governo de Moisés, revestido de uma autoridade suprema. — Mas o *território*, se não pertence a *essência* da sociedade, é um *complemento*, uma *condição necessária* para a sua perfeição. Na verdade, a história demonstra que um povo, uma tribo, uma família, logo que se eleve a um certo grau de civilização, escolhe uma mansão fixa e determinada. Além disso, a agricultura, os opifícios e, sobretudo, as artes liberais e as ciências não se podem cultivar, se o povo não residir estavelmente num determinado território; e a própria evolução física, moral e política depende por tal forma do território, que da diversidade deste depende a diversidade daquela. Por isso, para que se possam compreender a índole e as necessidades particulares de um povo, é necessário considerar as suas relações para com o território. Donde se vê a falsidade da opinião, que no organismo político reconhece apenas a *mera união de homens livres*, e por isso, não reconhece no soberano *nenhuma jurisdição local* no território, e se saúda o Rei dos Belgas, não saúda o Rei da Bélgica. — Mas é necessário evitar um dúplice erro. O primeiro é dos que afirmam que o território pertence exclusivamente a *todo* o povo, de modo que *todo* o povo tem o direito de *propriedade* (domínio *direto*) e os particulares só têm o direito do *usufruto* (domínio *útil*). O segundo é dos que, confundiu do o direito público com o privado, sustentam que todos os direitos dos príncipes derivam do originário domínio sobre os fundos; e assim o poder de jurisdição não difere do direito de propriedade e os súditos mesmos são *propriedades* do príncipe.

176. Autoridade civil. — Autoridade *civil* é o direito de dirigir eficazmente os membros da sociedade civil para a consecução do fim comum, que é a *felicidade temporal*. — Esta autoridade é independente e suprema no seu gênero.[1]

177. Fim da autoridade civil. — O *fim* da autoridade *civil* é procurar a *felicidade temporal* dos homens, e por isso, procurar o bem *comum* e *externo*, *coordenado com o bem interno* e *subordinado ao fim último*. — O *fim* da sociedade *civil* determina a *extensão* da própria autoridade.[2]

---

1 À autoridade civil, que é o *direito* de dirigir os cidadãos para o fim comum da sociedade, corresponde a sujeição civil, que é o *dever* de seguir o impulso da autoridade, para a consecução do fim. — A autoridade civil não é um *domínio*; pois o *domínio* consiste no poder de dispor *livremente* de uma *coisa* para a utilidade *própria*, — ao passo que a *autoridade* refere-se às *pessoas*, mandando o que é *justo* e tendo em vista o bem da *comunidade*, e não o do superior.

Falando da sociedade em geral, demonstrámos que a autoridade é essencialmente necessária em toda a sociedade. As razões, que aduzimos, têm maior vigor, aplicadas a sociedade civil; porque a união das inteligências e das vontades, que é o fim da autoridade, encontra os maiores obstáculos na luta dos interesses o das aspirações dos membros desta sociedade.

2 O fim da autoridade *civil* identifica-se com o fim da sociedade *civil*. E, como o fim da sociedade civil é a *felicidade temporal*, e essa consiste no *bem comum e externo, coordenado com o bem interno e subordinado ao fim último*, assim dizemos que o fim da autoridade civil é procurar a *felicidade temporal*, e por isso, o *bem externo e comum, coordenado com o bem interno e subordinado ao fim último*.

O fim da sociedade civil determina a *extensão* da própria autoridade. Por isso, as opiniões acerca da *extensão* da autoridade civil são tantas, quantas são as opiniões acerca do *fim* da sociedade civil. As principais são as dos *individualistas* e dos *panteístas*, apoiados pelos *socialistas*.

a) Os *individualistas*, que, seguindo *Rousseau, Kant, Humbold*, fazem consistir o fim da sociedade civil unicamente na proteção dos direitos dos cidadãos, dizem que a autoridade civil se deve limitar à defesa e â proteção dos indivíduos contra os ataques dos seus inimigos, e por isso, só pode proibir os atos, que ofendem os direitos dos outros. — Essa teoria, como vimos, é falsa; pois ensina — que o direito é um mero produto da vontade humana, — que a sociedade civil é um simples agregado de homens, dotados de iguais direitos e deveres, — que a soberania reside inalienavelmente nos cidadãos, — que a liberdade absoluta dos indivíduos pode levar e leva efetivamente a felicidade.

b) Os *panteístas*, sequazes de *Hegel*, consideram o Estado como a realização da idéia, do absoluto, e por isso, como o fim de si mesmo. Donde se segue que o Estado e a autoridade podem fazer tudo o que quiserem. Essa opinião, como vimos, é absurda. — *Krause* e *Ahrens*, admitindo que o fim da sociedade civil é a cultura da

178. Origem da autoridade civil. — A autoridade *civil* deriva *imediatamente* de Deus. Porquanto, Deus, pela lei natural, prescreve a observância da ordem. Ora, a ordem, na multidão, não se concebe sem uma autoridade suprema. Logo, Deus, pela própria lei natural, prescreve uma autoridade suprema. Ora, tudo o que Deus prescreve pela lei natural deriva, como vimos, *imediatamente* do próprio Deus. Logo, a autoridade civil procede *imediatamente* de Deus.[1]

---

humanidade, dizem que a autoridade civil é o juiz supremo e absoluto desta cultura e do que deve exigir-se dos indivíduos para a sua consecução, e desse modo atribuem a mesma autoridade poderes excessivos. Também essa teoria é inaceitável; pois o fim da sociedade é, como vimos, diverso do fim apontado por esses escritores. — *Bluntschli*, na sua obra — *Teoria geral do Estado*, ensina que o fim da sociedade civil é o desenvolvimento das faculdades da nação, é o aperfeiçoamento da sua vida por uma marcha progressiva, que não se oponha aos destinos da humanidade. Essa teoria, que afasta do Estado a idéia de Deus, proclama o despotismo das maiorias e, favorecendo excessivamente a autoridade, ofende e destrói a legítima liberdade e os direitos dos cidadãos.

c) Os *socialistas*, partindo do princípio de que o fim da sociedade civil consiste em procurar *direta* e *imediatamente* o bem *particular* e *individual* dos cidadãos, concedem a autoridade civil o direito de repartir a propriedade, organizar a produção em todas as esferas, distribuir os seus rendimentos, restringindo assim os legítimos direitos dos indivíduos. O Estado, para os socialistas, deve ser *ateu*. — Essa teoria é falsa; porque, concedendo ao Estado o direito de dispor de todos os direitos, do todas as propriedades e de todos os rendimentos, importa a destruição das famílias e a morte da verdadeira liberdade.

1 Essa proposição é uma consequência dos dois princípios acima estabelecidos: — que a sociedade *civil* é *necessária*, isto é, instituída pela natureza e por isso, por Deus, autor da natureza, — e que a autoridade é essencial mente necessária na sociedade. Porquanto, postos esses dois princípios, argumentamos do modo seguinte: o ser, que é o imediato autor e instituidor de uma sociedade, é por isso, mesmo o imediato autor e instituidor dos elementos, que a natureza da mesma sociedade exige. Ora, Deus é o imediato autor e instituidor da sociedade civil (porque essa sociedade é *natural* ou *necessária*, e o que deriva da natureza, deriva do próprio Deus), e a natureza da sociedade civil exige uma autoridade suprema. Logo, Deus é também o imediato autor e instituidor da autoridade civil. — Deus, pois, é a causa *próxima* e *particular* (e não só *remota* e *universal*) da autoridade civil. — Deus, porém, não concede a autoridade civil por um modo *sobrenatural* ou *positivo*, mas concede-a por um modo inteiramente *natural*, enquanto a autoridade é um elemento essencial da sociedade civil. — Nas sociedades *livres*, Deus é também causa da autoridade, mas é causa exclusivamente *primeira* e *universal*.

A essa doutrina acerca da *origem* da autoridade, que é a doutrina de todos os povos (pois todos os povos cercaram sempre a autoridade de prestígio e de veneração, como proveniente de Deus), opõem-se os *protestantes*, os r*acionalistas*, os *liberais*, e todos os que consideram a sociedade como o simples resultado de uma convenção arbitraria. Mas ninguém, nesse ponto, excedeu *Rousseau*. Esse escritor, no *Contrato social*, considera a autoridade civil como o resultado da livre vontade dos sócios.

O sistema de *Rousseau* foi suficientemente exposto. Aqui limitamo-nos a repetir a parte que diz respeito à *autoridade civil* e a sua *origem*. Diz assim: "A liberdade é essencial ao homem, é inalienável. Quando, pois, se institui a sociedade, deve ficar ilesa a liberdade de cada um, de modo que, obedecendo à autoridade, obedeça a si mesmo. Para isso, é necessário que todo o cidadão ceda absolutamente *todos* os seus direitos a *sociedade*, e não a uma pessoa particular. E, como os direitos são iguais em todos os homens, segue-se que todos eles concorrem, com partes iguais, para a constituição da sociedade e da autoridade. Com essa cessão, os cidadãos nada perdem. Porquanto, cada um, sendo membro da sociedade, tem direito a uma parte igual da soma, composta dos direitos de todos e confiada a todo o corpo; e, por essa *reciprocidade*, recebem tanto, quanto deram. — Dessa alienação de direitos e de vontades particulares nasce o *direito* e a *vontade geral* de toda a sociedade. Nesta *vontade geral* reside a *soberania*, que, embora seja formada pelas vontades de todos, com tudo, enquanto é uma unidade coletiva, é superior a todos. A soberania é *inalienável* da coleção dos cidadãos, é *indivisível*, é *ilimitada*, e não é capaz de ser *representada*. O povo é, pois, essencialmente *soberano*. Os que exercem a autoridade são simples magistrados do povo; dependem dele; podem ser demitidos e expulsos, sem que o povo se possa chamar *rebelde*, pois usa do seu direito".

Esta teoria deve rejeitar-se também pelas seguintes razões:

a) É falso que a liberdade humana seja *inalienável*. Porquanto, se é *inalienável* a liberdade *física*, não é *inalienável* a liberdade *moral*, de que fala *Rousseau* e que é o poder moral e inviolável de regular livremente os próprios atos externos; porque a lei natural sujeita os filhos aos pais, o homem a Deus, e confere direitos, de que derivam diversas relações.

b) *Rousseau* admite uma igualdade *absoluta* entre todos os homens. Ora isto é falso; pois que os homens, se, considerados em *abstrato*, são iguais e gozam de iguais direitos, — considerados em *concreto*, ou na *realidade*, são desiguais e têm direitos desiguais.

c) O escritor francês — por um lado sustenta que a liberdade individual é inalienável, — e por outro afirma que os cidadãos devem devolver irrevogável mente todos os seus direitos a sociedade. Ora, essas duas afirmações são contraditórias. — É verdade que *Rousseau* diz que os homens, mesmo depois de terem devolvido a sua liberdade a sociedade, ficam tão livres como eram anteriormente, mas, como vimos, um absurdo não se remedeia com outro absurdo.

d) No sistema de *Rousseau*, toda a ordem moral e jurídica deriva exclusivamente dos homens, e a lei civil é a própria vontade dos cidadãos, sem nenhuma relação a Deus. Ora, isto é falso; porque vimos que a ordem moral e jurídica, imediata

179. Sujeito da autoridade civil. — *Sujeito* da autoridade *civil* é a pessoa, que a possui e exerce. — O *sujeito* da autoridade civil não é determinado pela natureza, mas por algum fato *humano*, como é a *sucessão*, a *eleição*, a *vitória* numa guerra *justa*, etc. Determinado o *sujeito*, este recebe *imediatamente* de Deus a autoridade. — A pessoa, que é o *sujeito* da autoridade, pode ser *física* ou *moral*. Daí as várias e diversas formas de governo, que são a *monárquica*, a *aristocrática*, e a *democrática*.[1]

---

ou mediatamente, deriva de Deus, e que a lei criada deve conformar-se com a lei eterna de Deus.

e) É falso que a autoridade civil seja a *soma das autoridades individuais*; não só porque a autoridade civil, devendo regular o exercício dos direitos individuais, pertence a uma ordem superior a coleção de todos os direitos dos cidadãos; mas também porque ela pode naturalmente praticar atos, que não podem ser praticados pela coleção dos direitos individuais, como são declarar a guerra, punir com a pena de morte os malfeitores, etc., porque o homem, não tendo o direito de se matar a si mesmo, não pode conferir a outros o poder de o matarem.

f) A teoria do *povo soberano* é a destruição da sociedade. Porquanto, se a vontade do povo é a fonte de todos os devores o de todos os direitos, se é o único princípio e juiz da moralidade, da justiça, da religião, segue-se que tudo o que o povo manda é santo e tudo o que o povo proíbe é desonesto, — que a revolução, o despotismo, a tirania, o socialismo e o anarquismo são direitos, que o povo legitimamente exerce. Ora, estas consequências envolvem a destruição da sociedade.

1 A autoridade civil deve residir necessariamente num *sujeito*. O *sujeito* não é determinado pela natureza; pois esta, se exige que na sociedade exista uma autoridade, não exige que o sujeito seja uma certa e determinada pessoa. O *sujeito* da autoridade deve ser, pois, determinado por um *fato humano*. — Esse fato, ou *título*, pode considerar-se na primitiva constituição da sociedade, e nas sociedades posteriormente constituídas.

Considerado na primitiva constituição da sociedade, o *título* é o *pátrio poder*; pois, sendo a sociedade *civil* um desenvolvimento da sociedade *doméstica*, o *sujeito* da autoridade *civil* devia ser o mesmo que o da *paterna*. Nesse caso, a autoridade *paterna* não se confundia com a *civil*, nem era absorvida por esta, mas era o *fato*, que designava o sujeito da autoridade.

Considerado nas sociedades posteriormente constituídas, o *título* é multíplice, pois pode ser a *sucessão hereditária*, a *eleição*, a *vitória* numa guerra *justa*, e a *prescrição*. — A *sucessão hereditária* dá-se, quando o príncipe transmite ao seu herdeiro, com todos os outros bens e direitos, a autoridade suprema. Esse modo de transmitir a autoridade evita muitas discórdias e guerras, e robustece as instituições. — A *eleição* é necessária, quando a autoridade não se transmite por *sucessão*. Nesse caso, o povo, ou parte do povo, deve escolher uma pessoa dotada de todas as qualidades necessárias, e esta recebe de Deus a autoridade suprema. — A *vitória* em guerra *justa*

é também um *título* legítimo. Mas a guerra deve ser *justa*; aliás a ocupação será um roubo. Além disso, é preciso que a mudança do regime ou a perda da independência da parte do povo vencido seja reclamada pela segurança do vencedor ou dos outros povos; aliás a reparação ou o castigo será superior ao crime do povo vencido. — A *prescrição* pode ser um *título* legítimo para adquirir o poder supremo. A questão refere-se ao *usurpador*. É necessário fazer várias considerações a esse respeito. O *usurpador* tem sempre o *dever* do restituir a autoridade injustamente possuída ao legítimo soberano; e até pode ser obrigado a essa restituição pelo povo, contanto que haja esperança de um êxito favorável, e a insurreição não seja prejudicial ao país. O povo tem obrigação de obedecer às ordens justas do *usurpador*; não só porque esta obediência é necessária para o bem do país, mas também porque o usurpador possui, embora ilegitimamente, a autoridade suprema, e esta conserva toda a sua força e todo o seu direito relativamente aos súditos, que não obedecem ao usurpador, mas à autoridade. Se, com o andar dos anos, a causa do usurpador por tal modo se ligar com o bem e a tranquilidade do povo, que o passado não possa repristinar-se sem uma revolução e efusão de sangue, o usurpador torna-se legítimo, o povo não pode revoltar-se contra ele; porquanto, nesse caso, é verdadeira a máxima: *salus publica suprema lex*, e a ela devem obedecer não só os súditos, mas também os príncipes, se não quiserem preferir ao interesse público o seu interesse particular.

Determinado o *sujeito* por algum dos *fatos* indicados, ele recebe *imediatamente* de Deus a autoridade suprema, não por modos extraordinários e *positivos*, mas pelos meios com que Ele, enquanto Autor da natureza, governa a sociedade. — Como se vê, rejeitamos a opinião dos que afirmam que Deus concedeu a autoridade suprema a todo o povo, como ao seu *sujeito*, e que o povo, não podendo exercê-la, a transfere no príncipe; de modo que Deus daria o poder ao príncipe só *mediatamente*, isto é, só por meio do povo. Não podemos aceitar essa opinião. Na verdade, o elemento, que reúne a multidão, é anterior à própria multidão e não depende dela. Ora, a autoridade suprema é o elemento, que reúne em sociedade a multidão. Logo, a autoridade suprema é anterior à multidão, e por isso, não reside na multidão, como no seu *sujeito*, e não deriva dela. — Além disso, a autoridade e, como dissemos, o elemento *formal* da sociedade, e a multidão é o elemento *material*. Ora, o elemento *formal* não pode depender do elemento *material*; porque o superior não pode depender do inferior. Logo, a autoridade não depende da multidão, não reside na multidão, como no seu *sujeito*. — A nossa opinião encontra uma confirmação na Encíclica *Diuturnum* do S. Padre Leão XIII, que diz: "Quo sane delectu (multitudinis) *designatur* princeps, *non conferuntur jura principatus*: *neque mandatur imperium*, sed *statuitur* a quo sit regendum". Concluímos que a autoridade é *para* a multidão, mas não está na multidão.

Conforme o *sujeito* da autoridade civil é uma pessoa *física* ou *moral*, nascem as diversas *formas* do governo, que por isso, são as *diferentes organizações da autoridade suprema em cada sociedade civil*. — Se a autoridade reside numa pessoa *física*, a forma é *monárquica*; — se reside numa pessoa *moral*, a forma é *polyarchica*, que se subdivide em *aristocrática* e *democrática*, conforme a autoridade reside numa

corporação de pessoas nobres e distintas, ou em todo o povo. Desse modo, a *monarquia*, a *aristocracia* e a *democracia* representam as três *formas simples* da soberania.

Estas formas *simples* podem combinar-se e dar outras formas *compostas* ou *mistas*. — Todas as *formas* de governo são *legítimas*, contanto que sejam *justamente* estabelecidas, levem a sociedade para a consecução do seu fim, reconheçam e respeitem os princípios relativos à origem divina, ao fim, às faculdades e aos limites da autoridade. Os vícios, que se notam na maior parte dos governos, dependem da maldade dos homens e não do vício da forma.

Resta-nos dizer alguma coisa acerca de cada forma *particular*.

A *monarquia* pode ser *absoluta* ou *temperada*. — É *absoluta*, quando a autoridade, que reside no monarca, é limitada exclusivamente pela lei *natural*. É *temperada*, quando a autoridade, que reside no monarca, é limitada por um estatuto ou por costumes estabelecidos. — A monarquia *absoluta*, se o imperante tiver as qualidades necessárias, dá maior força e unidade ao regime; mas, se o monarca não tiver essas qualidades, é a ruína do país. A monarquia *temperada* e muito útil, se os que governam com o monarca são pessoas honestas, competentes e amigas do bem do país. — A *monarquia*, quer *absoluta* quer *moderada*, pode ser *hereditária* ou *eletiva*. — O abuso da *monarquia* é a *tirania*.

A *aristocracia*, como *classe* e como *forma* de governo, oferece muitas vantagens, mas também pode ser ocasião de discórdias e misérias. — Oferece muitas vantagens, porque os aristocratas, sendo distintos pelo talento, pela fortuna ou por nobres qualidades, podem melhor conhecer os males e os remédios, e com maior desinteresse e justiça exercer os cargos públicos. — Mas pode ser ocasião de discórdias e de misérias, se os aristocratas, esquecidos da sua missão, tratarem o povo com dureza e crueldade, fizerem monopólio dos rendimentos do Estado, e assim provocarem reações e guerras. — A *aristocracia* também pode ser *hereditária* ou *eletiva*. — O abuso da *aristocracia* é a *oligarquia*.

A *democracia* pode ser *direta* ou *indireta*. É *direta*, quando *todos* os pais de família concorrem por si para fazer leis no Conselho geral; o que se verificava nos antigos municípios da Itália. É *indireta*, ou *representativa*, quando os cidadãos não fazem por si as leis, mas escolhem os legisladores; o que se verifica na República Francesa. — A *democracia*, para ser boa e útil forma de governo, deve satisfazer as seguintes condições: 1ª) amassa do povo, sobretudo os operários, deve ser muito religiosa e moral, — 2ª) na sociedade devem predominar os agricultores, os chefes de família, as pessoas mais distintas pela sua virtude, prudência e abnegação. Sem estas condições, a *democracia* é perigosa e fatal para o país, arrastando-o para os horrores do *anarquismo*. — O abuso da *democracia* é a *demagogia*.

A *forma* de governo, que atualmente predomina e que se reduz a *monarquia temperada* (pois é uma mistura de *monarquia*, *aristocracia* e *democracia*), é a *representativa*. Essa forma, que supõe um pacto fundamental entre o povo e o príncipe, chamado *carta*, atribui a autoridade — ao *Rei*, que, conjuntamente com os ministros, tem o poder *executivo*, — e a duas *câmaras*, uma de *Senadores* ou *Pares* e outra de

180. Funções da autoridade civil. — As principais funções, que a autoridade civil exerce para a consecução do fim da sociedade, podem reduzir-se a três, a saber: a função *legislativa*, a *judicial* e a *executiva*.[1]

Deputados, cujo direito e dever consistem em discutir e elaborar as leis. — O *fundamento* desse maquinismo político é a *soberania* do povo, que, não podendo por si fazer leis, escolhe quem as faça em seu nome; — o seu *fim* é tornar impossível o abuso do poder; — o *meio* é a divisão das funções da autoridade, pois esta divisão é a causa de mútuas limitações. É por isso que ao colégio dos *Deputados* se opõe o colégio dos *Pares*; e, para que ambos esses colégios não abusem da sua autoridade, as leis não são validas sem a sanção real. O poder *executivo* é contido nos seus limites pela *responsabilidade*, que pesa sobre os ministros, que podem ser julgados e punidos pelo poder *legislativo*. Mas, como essa função do poder *legislativo* podia ser perigosa, o Rei é *inviolável*. Esse nada pode fazer sem o consentimento dos ministros; por isso, o Rei *reina, mas não governa*.

Tal *forma* de governo é imperfeita. Na verdade, a autoridade suprema, estando dividida, não é muito capaz de manter a unidade e ordem social. Embora imperfeita, essa forma tem as suas vantagens, e pode ser a mais conveniente para o povo, que já se acomodou a ela, e, sendo legitimamente introduzida, tem direito a obediência dos cidadãos. Mas, então, para que se torne um princípio duradouro de bem social, deve ser purificada dos principais vícios, que a deturpam e que são — o princípio do *povo soberano*, — o princípio de que a opinião pública deve ser o critério do governo e da administração, — o dogma de que cada fação política deve, por sua vez, ser chamada ao governo, o que e motivo de discórdias.

1 Todas as *funções*, que a autoridade civil pode realizar para o cumprimento da sua missão, foram reduzidas por Montesquieu (*L'esprit de lois*, t. I, 1. XI) às três apontadas no texto. O direito de as exercer chama-se poder *legislativo*, *executivo* e *judicial*. — Essa divisão não agrada a todos; mas julgamos que, por ser muito comum e por dividir convenientemente o objeto nas suas partes, é aceitável. Porquanto, a autoridade tem os seguintes deveres. Primeiramente deve prescrever aos cidadãos as normas dos seus atos em ordem ao fim; daí a necessidade do poder *legislativo*. Além disso, deve dirimir as controvérsias entre os particulares, ou entre os particulares e o governo, acerca dos direitos, que a lei concede ou defende, e punir as violações da própria lei; daí a necessidade do poder *judicial*. Finalmente, deve aplicar ao caso concreto o que foi deliberado pelo poder *legislativo* e definido pelo *judicial*; daí a necessidade do poder *executivo*.

Montesquieu afirma que as três partes da autoridade devem ser separadas, de modo que não se reúnam no mesmo sujeito.

O jurisconsulto francês, que é seguido por todos os liberais, confunde duas coisas, muito distintas, que são: o *exercício* destas funções e a *raiz* ou o *princípio* de que derivam. — Se considerarmos o *exercício* dessas funções, é certo que devem ser exercidas por *distintos sujeitos*; não só porque, para esse *exercício*, se requerem muitas e diversas qualidades de inteligência e de vontade, que dificilmente se encontram

a) Função legislativa, — Função *legislativa* é o poder de fazer ou promulgar *leis*. — Essa função compete à autoridade *civil*. Porquanto, a autoridade tem o dever e o direito de dirigir os atos dos cidadãos para a consecução do fim ou bem comum. Ora, essa direção dá-se por meio de *leis*. Logo, a função *legislativa* compete à autoridade *civil*. — As leis, como vimos, devem ser *honestas*, *justas* e *possíveis*.[1]

b) Função judicial. — Função *judicial* é o poder de julgar acerca da qualidade de um *direito*, e acerca da qualidade de um *crime* e da *pena* que se lhe deve aplicar. — Essa função compete à autoridade *civil*. Porquanto, a autoridade tem o dever de defender os direitos dos indivíduos e da sociedade. Ora, essa defesa exige um *juízo*, pelo qual a autoridade conheça a qualidade do *direito*, ou a qualidade do *crime*, que violou o próprio direito, e da *pena*, que deve reparar essa violação. Logo, a função *judicial* pertence à autoridade *civil*.[2]

---

num só sujeito, — mas também porque a concentração dos três poderes num só sujeito dá lugar a abusos e despotismos. — Se considerarmos a *raiz* ou o *princípio*, de que derivam e que é a *autoridade*, é certo que exigem *um só sujeito*. Porquanto, a autoridade, embora seja dotada de várias faculdades, todavia, em *concreto*, e uma só; pois é o direito de governar a multidão. E a autoridade, em *concreto*, é uma só, porque informa um só sujeito; pois uma coisa *abstrata*, como é a *autoridade*, torna-se *concreta* pelo sujeito, em que reside. Logo, as três funções da autoridade devem encontrar-se reunidas numa só pessoa, física ou moral, que é a pessoa do supremo reitor da sociedade. Essa *unidade* é necessária; porque, aliás, o movimento social não seria harmônico.

1 A função *legislativa* é a mais nobre de todas, porque prescreve as normas dos atos, e ordena toda a vida social. — O *objeto* desta função é constituído por tudo o que é necessário e útil para a consecução do fim social, que é o bem *comum* e *externo*, *coordenado com o bem interno e subordinado ao fim último*. Por isso, o poder legislativo não se estende aos atos meramente internos, — nem pode prescrever coisas contrarias a lei divina, natural ou positiva; como também não pode alterar a forma do governo, nem os elementos essenciais do Estado (pois essa alteração deve ser feita pelo príncipe e pelo povo, isto é, pelo poder *constituinte*). — As *propriedades* das leis *positivas* são três, a saber: *honestidade*, *justiça* e *possibilidade*. — As leis dividem-se em grupos, e constituem as diversas partes do *Direito*, e assim temos o Direito *privado*, o *público*, o *internacional*, etc. — Nem todas as disposições, que emanam do poder *legislativo*, têm a forma solene de leis. Os caracteres, que distinguem a lei de uma *simples disposição*, são três: a sua *importância*, a *generalidade* e a *permanência*.

2 As funções *judiciais consistem em decidir as contendas, que nascem das pretensões encontradas de duas ou mais pessoas, acerca da mesma coisa, e em restabelecer a ordem jurídico-moral, perturbada por uma violação criminosa*. — Por isso, o *poder judicial*

divide-se em *civil* e *criminal*. O poder *civil* tem por fim tutelar os direitos dos cidadãos e defendê-los dos ataques dos outros. O poder *criminal* consiste em julgar um ato nas suas relações com a lei moral, aplicando-lhe, se ele for mal, o castigo conveniente, para reparar a ordem perturbada e evitar ulteriores transgressões. Por isso, a pena é, ao mesmo tempo, *vindicativa* e *defensiva*.

Aqui levanta-se a questão acerca da justiça da *pena de morte*. *Beccaria*, *Bentham* e *Ahrens*, seguidos por muitos escritores modernos, negam que a autoridade civil tem o direito de infligir a pena capital. — Mas esses escritores erram. Porquanto, cometem-se crimes horrorosos (como o *parricídio*, o *homicídio premeditado*, etc.), que não podem ser convenientemente punidos senão com a privação da vida; pois um mal sumo deve ser punido com a perda de um bem sumo (como é a vida); visto que deve existir uma proporção entre o crime e a pena. — Além disso, o Estado tem o direito de empregar os meios mais eficazes para a defesa dos direitos seus e dos cidadãos. Ora, o meio mais eficaz para essa defesa é a *pena de morte*; visto que os homens depravados geralmente deixam de praticar um crime, só quando sabem que esse crime se expia com a própria morte. — A experiência confirma a nossa tese. Quando, num país, fica abolida a pena de morte, os crimes, e sobretudo os homicídios premeditados, aumentam; e, quando essa pena fica restabelecida, os crimes diminuem. Foi o que aconteceu, há poucos anos, na Suíça.

Examinemos as objeções dos adversários da pena de morte.

a) *Beccaria* (*Dei delitti e delle pene*) e *Bentham* (*Oeuvres*, t. II) fazem as seguintes objeções. — I[a]) A autoridade civil, sendo a soma dos direitos dos cidadãos, não se estende à pena de morte; porque ninguém tem direito sobre a própria vida. — I[a]) A *pena de morte* não tem eficácia para retrair os homens do mal; pois a morte não é considerada pelos criminosos como o pior dos males. — III[a]) A *pena de morte* é uma espécie de homicídio, e leva os espectadores mais ao crime do que a virtude. — IV[a]) Para a sociedade é mais útil a vida do criminoso, condenado aos trabalhos, do que a morte violenta, que a priva de um membro.

Estas razões são falsas. — É falsa a primeira; porque a autoridade civil não é a soma dos direitos dos cidadãos, mas é uma participação da autoridade, que Deus tem sobro a nossa vida e sobre a nossa morte. — É falsa a segunda; pois os condenados à *morte* pedem para que essa pena seja comutada com os trabalhos por toda a vida, e ficam imensamente satisfeitos, quando alcançam essa comutação, que lhes permite esperar sempre pela liberdade. — É falsa a terceira; porque a *pena de morte* é justa, e incute um terror salutar nos circunstantes e um ódio eficaz ao crime. — É falsa a quarta; porque a sociedade tira um proveito imenso da *morte* do criminoso, enquanto essa morte retrai dos crimes os outros, e assim a morte de um criminoso é a salvação de muitos inocentes.

b) *Ahrens* faz as seguintes objeções. — I[a]) Matar o homem é ato essencialmente mau. — II[a]) o homem é *fim* e não *meio*. Ora, na aplicação da *pena de morte*, é *meio*; porque serve para afastar dos crimes os outros. III[a]) O direito à *vida*, sendo *inato* e *natural*, é absolutamente inamissível.

c) Função executiva. — Função *executiva* é o poder de fazer *executar* as leis, regulando, em harmonia com elas, os atos dos cidadãos. — Essa função compete à autoridade *civil*. Porquanto, para a consecução do fim social, não basta dirigir as inteligências por meio das *leis* e dos *juízos*; mas é preciso dirigir as vontades, várias e geral mente rebeldes, dos cidadãos e as suas forças físicas por meio da coação jurídica. Ora, essa direção das vontades e das forças dos cidadãos exige a função *executiva*. Logo, a função *executiva* compete à autoridade civil. — Os principais dotes da função *executiva* são: *legalidade*, *força* e *prudência*.[1]

Essas razões também tão falsas. — É falsa a primeira; porque, se é mal matar um homem por autoridade *particular*, não é mal matá-lo por autoridade *pública*; aliás as guerras seriam todas injustas e contrarias a razão, o que o próprio *Ahrens* não admite. — É falsa a segunda; porque o fim do homem é a *ordem moral*, e a vida presente é *meio* em relação a essa ordem, e por isso, a *pena de morte*, quando subordina a vida temporal do homem a ordem moral, não transforma o homem de *fim* em *meio*; aliás a vida do indivíduo nunca poderia pospor-se a utilidade pública. — É falsa a terceira; porque, se o direito à *vida*, que o criminoso possui, é *inato* ou *natural*, também o direito, que a autoridade civil tem de prover a sua segurança e por isso, de aplicar a *pena de morte*, é *inato* e *natural*; ora, na colisão dos dois direitos, deve prevalecer o direito da autoridade civil, que é naturalmente o mais forte.

c) Outros escritores fazem a seguinte objeção: o fim da pena é a emenda do réu. Ora, a *pena de morte* não consegue tal fim. Logo, essa pena, não alcançando o seu fim, é contraria à razão e por isso, é ilícita.

Resposta. A pena tem dois fins: um *principal*, que é reparar a ordem violada e incutir medo aos mal intencionados, para os afastar do crime; — outro *secundário*, que é a emenda do réu (pois o bem *público* deve preferir-se ao *particular*). Ora, a *pena de morte*, embora não consiga *sempre* o fim *secundário*, consegue sempre o fim *principal*; e isto é suficiente para que essa pena seja conforme com a razão, e por isso, lícita. — Dissemos — embora não consiga *sempre* o fim *secundário*; porque, muitas vezes, os criminosos, à vista da morte que os espera e da eternidade que se aproxima, detestam seus crimes; o que talvez nunca teriam feito, se lhes tivessem poupado a vida.

1 Às funções *legislativas* e *judiciais* sucedem as funções *executivas*. Não basta fazer leis, dirimir contendas e julgar crimes; é preciso aplicar em concreto o que foi deliberado pelo poder *legislativo* e definido pelo *judicial*. A soma das funções *executivas* constitui a *administração pública*, e o conjunto das leis, que as regulam, constitui o *Direito administrativo*. — A *matéria* do *Direito administrativo* costuma ser dividida pelos *modernos* (Pérsico, *Principii di diritto amministrativo*) em quatro partes, que são — a hierarquia ou organização administrativa, — a *propriedade pública* ou *fazenda*, — a *tutela*, isto é, o exército, a polícia e o contencioso, — a *administração social* ou concurso do Estado na civilização econômica, intelectual e moral. Porquanto, a autoridade, para o exercício das suas funções *executivas*, — precisa de um grupo de

ARTIGO II
Deveres e direitos dos soberanos

181. Origem dos deveres e dos direitos dos soberanos. — Os *deveres* e os *direitos* que são próprios dos *soberanos*, tem a sua *origem* no próprio *fim* da sociedade civil. Por isso, os soberanos *devem* e *podem* fazer o que, de algum modo, concorre para o bem *comum* e *externo*, contanto que esse bem esteja *coordenado com o bem interno*, que é a *virtude*, e *subordinado ao fim último*, que é a *felicidade eterna*.[1]

182. Espécies de deveres dos soberanos. — Os soberanos têm *deveres* para com Deus, para com a sociedade em *geral*, para com as diversas *classes sociais*, para com as *famílias*, para com os *indivíduos*, e, em harmonia com estes deveres, são obrigados a exercer as diversas funções da sua autoridade.

a) Deveres para com Deus. — Os soberanos, além dos deveres *religiosos* a que estão sujeitos como pessoas *particulares*, tem a obrigação de fazer com que a sociedade preste a Deus um culto *público* e *legítimo*, (pois Deus é o Autor, o Senhor, o Governador e o Fim último da sociedade), e de proibir todos os atos *externos*, que envolvam o desprezo da Majestade Divina.[2]

---

pessoas, *capazes* e *conscienciosas*, que a representem em todos os pontos do país (daí a necessidade da *hierarquia* ou *organização administrativa*); — precisa de recursos e rendimentos para as despesas e necessidades do Estado (daí a necessidade e o direito da *propriedade* ou *fazenda pública*; — precisa de força para coagir juridicamente os insubordinados (d'abi a necessidade do *exército*, da *polícia* e do *contencioso*); — precisa do concurso do Estado para promover a prosperidade temporal da sociedade (daí a necessidade da *administração social*).

1 A sociedade civil resulta do *soberano* e dos *súditos*; porque estes constituem a *multidão*, e aquele representa a *autoridade*, e já vimos que a *multidão* e a *autoridade* são os elementos constitutivos da sociedade civil. Por isso, os *deveres* e os *direitos sociais* reduzem-se aos *deveres* e aos *direitos* dos *soberanos* e dos *súditos*. Esses *deveres* e *direitos* têm a sua *origem* no *fim* da própria sociedade; pois, como dissemos, o *fim* é a *razão* e a *regra* dos *meios*, e os *deveres* e os *direitos* são *meios* porque a sociedade consegue a felicidade temporal dos cidadãos. — É essa a razão, porque o *Direito natural*, para determinar os *deveres* e os *direitos sociais*, deve primeiramente estudar a *natureza* ou *constituição*, e, sobretudo, o *fim* da sociedade civil.

2 Deus é o *Autor* e o *Senhor* da sociedade civil. Por isso, a sociedade, como tal, deve reconhecer essa dependência, e por conseguinte prestar a Deus um culto

público e *social*. — Além disso, a sociedade, como tal, recebe continuamente de Deus muitos e grandes benefícios, como são a prosperidade temporal, a Victoria contra os inimigos, etc.; e precisa do auxílio divino para o bom êxito dos seus atos. Logo, a sociedade, como tal, deve ser reconhecida a Deus, oferecer-lhe os seus votos, isto é, deve, publica e socialmente, mostrar a Deus a própria gratidão, e as próprias necessidades. Os Romanos, embora pagãos, faziam súplicas aos deuses para alcançar vitórias, e, depois de as terem alcançado, davam graças e ofereciam sacrifícios. E não só em Roma, mas em todos os outros povos vigorou sempre o culto *público* e *social* da Divindade, e sempre existiram sacerdotes, sacrifícios, templos, etc. — Donde se vê o erro dos que, apesar de reconhecerem no *indivíduo* o dever de prestar a Deus o culto *público*, não o reconhecem, contudo, na *sociedade*; porque julgam que a sociedade não é uma instituição *natural* e proveniente de Deus, mas uma instituição *arbitraria* dos homens. É o *indiferentismo político em matéria de religião*.

Tendo a sociedade o dever de prestar a Deus um culto *público*, é claro que devem ser proibidos todos os atos *externos*, que, *direta* ou *indiretamente*, ofendem a Majestade Divina, como são a negação de qualquer atributo de Deus, ou do seu domínio sobre os homens, as públicas violações dos deveres fundamentais, que a lei natural impõe, com a força da evidência, a todos os homens. Por isso, a *liberdade de imprensa*, sobretudo em matéria de *Religião*, é uma licença ímpia, que deve ser enfreada. *Philostrato* narra que, em Athenas, foram queimados publicamente uns livros, porque ensinavam o *ateísmo*. *Tito Livio* diz que ele se fez em Roma.

O culto, que a sociedade deve prestar a Deus, não só deve ser *público*, mas também *legítimo*, em harmonia com a vontade de Deus; pois ninguém aceita um serviço ou um culto, que não seja conforme com a própria vontade. Por isso, se Deus revelar, por via sobrenatural, o modo porque deseja ser servido e venerado pela sociedade, esta tem o dever de se conformar com a vontade de Deus. E, como Deus se dignou revelar o modo porque deseja ser venerado, e como a depositaria desta revelação é a Igreja Católica, segue-se que a sociedade civil deve prestar a Deus o culto público sob a direção da mesma Igreja Católica.

Donde se vê que a *liberdade de culto*, que concede ao Estado o poder de escolher a Religião que ele quiser, é *ímpia*, é *injusta*, é *perniciosa*. — É *ímpia*, porque envolve uma desobediência e insubordinação contra Deus. — É *injusta*; porque não reconhece o *direito* que a Igreja Católica tem de ser reconhecida como a única e verdadeira Religião. — É *perniciosa* não só às almas, mas também a sociedade; pois a diversidade de culto ou de Religião trouxe sempre discórdias e guerras no seio da sociedade. — Todavia concedemos que a *liberdade de culto*, convenientemente reduzida ou limitada, possa, algumas vezes e nos países onde uma grande parte professa uma religião falsa, *tolerar-se* conforme as condições dos tempos e dos países. Essa *tolerância* pode admitir-se nestes casos: — 1º) quando produz um bem maior; — 2º) quando pode evitar um mal mais funesto; — 3º) quando é *fisicamente* impossível a proibição de um culto falso. Nos países, porém, onde domina a verdadeira Religião, o Estado, se não pode impor por força o exercício dela aos que a não professam, deve proibir o exercício público e a propaganda das religiões falsas.

b) Deveres para com a sociedade em geral. — Os soberanos, tendo por fim procurar o bem *externo* e *comum*, resultado de dois fatores indispensáveis, que são a prosperidade *material* e *econômica* e a prosperidade *religiosa*, *moral* e *intelectual*, têm o *dever* de fazer, ordenar e exigir tudo o que pode concorrer para esse fim, contanto que não ofendam os direitos *inatos* dos indivíduos, das famílias ou das outras sociedades.[1]

---

1 O bem *externo* e *comum* da sociedade abrange a prosperidade *material* ou *econômica*, e a prosperidade *religiosa, moral* e *intelectual*.

a) A prosperidade *material* ou *econômica*, a qual consiste na abundância de todos os bens materiais, capazes de satisfazer a todas as necessidades dos homens, deve ser o objeto dos esforços do soberano, ou da autoridade civil. Esses bens são: — 1º) os vários produtos da atividade e do trabalho dos cidadãos; — 2º) os diferentes meios de satisfazer as necessidades da vida, como os hospícios, os hospitais, as vias de comunicação, etc., — 3º) os meios e as instituições públicas, cujo fim é a ordem, a paz e a segurança; 4º) tudo o que concorre para o bem estar público e não pode ser conseguido pelos esforços dos indivíduos. Ora, o soberano tem o dever de procurar esses bens ou favorecer os indivíduos que se esforçam para os conseguir, afastando os obstáculos que só opõem ao desenvolvimento da produção e do *comércio*, e protegendo e defendendo a atividade produtora contra as causas, que a possam prejudicar, e estimulando a vontade dos sócios.

O soberano, para poder cumprir com esses seus deveres, deve — não só repartir os impostos de modo que recaiam proporcionalmente sobre todos os ramos da produção, e não sejam tão excessivos, que absorvam e esgotem as fontes de produção, — mas também devo conceder plena liberdade comercial, com tanto que a concorrência estrangeira não prejudique a produção nacional. Essa intervenção do soberano não deve ser *direta*, de modo que o Estado se torne proprietário e industrial com dano dos indivíduos e das famílias; pois o Estado só pode ser *produtor* naqueles ramos de atividade, que, por serem de interesse geral, não podem ser desenvolvidos por particulares, e que, sem uma intervenção *direta* do Estado, seriam condenados a desaparecer. — Além disso, o soberano deve escolher magistrados e empregados públicos dignos e competentes, observando nessa escolha a justiça *distributiva*; pois que a escolha de pessoas indignas ou incapazes prejudica os interesses da sociedade.

b) A prosperidade *moral* e *religiosa*, ou a *moralidade* e a *religiosidade*, são necessárias para a sociedade civil conseguir o seu fim temporal. — É necessária a *moralidade*; porque a experiência atesta que, onde não existe o sentimento de honestidade, não existe a justiça, nem a paz, nem por isso, o bem temporal. — É necessária a *religiosidade*; porque não há moralidade sem religiosidade. Por isso, *Platão*, *Aristóteles*, entre os antigos, *Washington* e *Rousseau*, entre os modernos, confessam que a Religião é o fundamento do Estado, e que o homem irreligioso nunca será bom cidadão nem bom súbdito. *Donoso Cortês* dizia que numa sociedade verdadeiramente católica são impossíveis duas coisas: o despotismo e a revolução. *Taine*, embora positivista, diz: "Quando se tem assistido de perto a esse espetáculo, pôde avaliar-se

a influência do Cristianismo nas nossas modernas sociedades, pois é ele que traz o pudor, a doçura, a humanidade, e que, entre nós, conserva a honradez, a boa fé e a justiça. Nem a razão filosófica, nem a cultura artística e literária, nem a honra feudal, militar e cavalheiresca, nem os códigos, nem os governos, nem as administrações podem substituí-lo nesta obra benéfica" (*Orig. de la France contemporaine*).

Sendo a *moralidade* e a *religiosidade* tão estreitamente ligadas com o bem temporal e público dos povos, é claro que o soberano não só deve (deveres *negativos*) impedir, proibir e castigar todos os atos, que são dirigidos contra a Moral e a Religião e constituem um escândalo público, — mas também deve (deveres *positivos*) proteger e auxiliar tudo o que se refere à moralidade e a religiosidade *pública*. Esse dever do soberano é exigido pelo próprio fim *direto* da sociedade; pois, como vimos, a Moral e a Religião são meios indispensáveis para a felicidade temporal dos homens.

Dizemos que a moralidade e a religiosidade *pública* formam o fim *direto* da autoridade do soberano; porque o fim *direto* da sociedade é o bem *externo* e *comum* dos homens. o bem *interno* e *particular*, que fôrma o fim *direto* da sociedade *religiosa*, só forma o fim *indireto* da autoridade *civil*, enquanto esta, devendo promover e procurar *diretamente* a religiosidade e a moralidade *pública*, promove também, ainda que *indiretamente*, a religiosidade e a moralidade *particular* de cada membro da sociedade.

Concluímos com as palavras insuspeitas de *Macchiavelli*: "Os príncipes e as repúblicas, que desejam manter-se incorruptas, devem sobretudo manter incorruptas as cerimônias da religião e prestar-lhes a devida veneração. Porquanto o desprezo do culto divino é o maior indício da ruína de uma província" (*La mente di un uomo di stato*, 1. I, c. 13).

Note-se que o soberano, ou a autoridade civil, tem a obrigação de defender e promover a Religião na sociedade — não só para satisfazer aos deveres, que o próprio Estado tem para com Deus, — mas também para cumprir os deveres que o mesmo soberano tem para com a sociedade, pois o soberano deve promover *diretamente* o bem *comum* e *externo* dos cidadãos e *indiretamente* o bem *interno*, e a religiosidade é um meio para a consecução do bem *comum* e *externo*, e é um elemento do bem *interno*.

c) A *instrução*, em sentido mais rigoroso, é o conjunto de conhecimentos religiosos, literários, científicos e técnicos, adquiridos por meio dos livros, dos professores, ou pela observação racional e direta dos fenômenos da vida física ou moral. — A *instrução* refere-se à *inteligência*, como a *educação* à *vontade* (pois a *educação* tem por fim acostumar a vontade a vencer todos os instintos e impulsos desordenados, que afastam o homem do cumprimento dos seus deveres). A *educação* supõe a *instrução*, pelo menos em tudo o que se refere à lei moral e religiosa, porque a vontade não pode querer uma coisa, que a inteligência não conhece.

Para avaliarmos a importância da *instrução*, devemos distinguir os conhecimentos *morais* e *religiosos* dos conhecimentos *literários*, *científicos* e *técnicos*. — Os conhecimentos *religiosos* e *morais* são, como vimos, absolutamente necessários para

c) Deveres para com as classes sociais. — Os soberanos devem favorecer as diversas classes sociais, sobretudo a *agrícola* e a industrial, necessárias para o progresso e prosperidade social, tutelando os seus

---

que a sociedade exista e prospere, e para que os indivíduos alcancem o fim da vida presente, que é o *bem interno*, a *virtude*. — Os conhecimentos *literários*, *científicos* e *técnicos*, quando são bem regulados e baseados na Religião, contribuem para o bem social e individual, embora não sejam necessários para o homem alcançar o seu fim, nem para a sociedade subsistir. Esses conhecimentos constituem a *instrução superior*.

Em relação a *instrução superior*, o soberano deve fundar universidades, bibliotecas, museus, observatórios, etc., — cuidar para que as doutrinas sejam conformes com a Religião e com a Moral, — conformidade, que, nos países onde a Religião católica é oficial, deve ser julgada pelos Prelados, etc. — Todavia o Estado não deve atribuir-se o monopólio da *instrução superior*, o que é contrário ao direito dos pais.

Além da *instrução superior*, há uma outra *instrução*, chamada *primaria* ou *elementar*, que é formada pelas noções da leitura, escritura e contabilidade, e que é apenas um *meio* para adquirir os conhecimentos, que formam a *instrução superior*. Nesse século, dá-se a instrução *primaria* ou *elementar* uma importância, que ela não merece, chegando-se a dizer que ela, só por si e desacompanhada dos conhecimentos religiosos e científicos, pode causar o bem estar individual e social, e assim tornar-se a panaceia de todos os males sociais. É um grande exagero e um grande princípio de desordens e agitações, como dizem autores insuspeitos — *Spence* e *Prins*, o homem ignorante resigna-se com a sua sorte; o homem instruído revolta-se, quer uma posição, e, veado frustrados os seus desejos, deixa-se arrastar para os mais horrorosos crimes. *Garofalo*, fundando-se na estatística criminal, demonstra que a instrução não influi na diminuição da criminalidade, e faz notar que, com o aumento do salário e com a difusão da instrução na última metade deste século, coincido um extraordinário aumento de crimes, revestidos das mais horrorosas circunstâncias.

Expostas essas noções, vejamos brevemente os deveres do soberano, ou da autoridade civil, em relação à *instrução primaria*. O soberano deve lazer tudo o que não pode ser feito por iniciativa particular, e por isso, deve fundar escolas, velar para que a instrução literária seja acompanhada da instrução moral e religiosa, prevenir e punir os abusos dos professores, etc. — O soberano deve, porém, lembrar-se de que os pais têm o direito *inato* de dirigir a educação e a instrução de seus filhos o de que a instrução é também, e sobretudo, um bem particular e próprio do indivíduo. Por isso, o *ensino obrigatório* e o *monopólio do ensino*, atribuídos ao Estado, são despotismos e tiranias; pois que atacam os direitos dos pais e a liberdade individual. — Aos partidários do *ensino obrigatório*, que dizem que o Estado deve preceituar a instrução, por esta também concorrer para o bem social, respondemos que o fim do Estado não pode ser um bem *particular*, que o indivíduo possa alcançar, mas só deve ser um bem *comum*, que só ele (o Estado) pode conseguir; ora, a instrução alcança-se sem o Estado.

direitos, promovendo o seu desenvolvimento, afastando os perigos que as ameaçam, e conservando entre elas o espírito da paz e da justiça.[1]

---

1 *Classes sociais* são os diversos conjuntos de homens, que exercem a mesma profissão e indústria, ou que, por ocuparem igual posição social, têm iguais interesses. — A existência das *diversas classes* é uma necessidade social. As causas desta necessidade são duas: — a *divisão do trabalho*, a qual deriva da limitação das forças do homem e da diversidade das suas aptidões e produz as várias classes, a *agrícola*, a *industrial*, etc., — e a necessidade de direção e proteção nos assumptos sociais e políticos, — direção e proteção que, devendo ser ou sendo exercida por pessoas de maior inteligência, prestígio ou audácia, dá origem às classes dirigentes e dirigidas. — A existência das classes sociais, se é um bem para o Estado, quando elas se contêm nos limites marcados pelo próprio fim, é um mal e uma causa de desordens, quando saiam da esfera da sua ação, pretendendo privilégios e regalias. — A *missão* ou o *dever* da autoridade em relação às *classes sociais* consiste, como dissemos, — em defender o proteger os direitos, que elas têm em razão do seu fim, — promover o seu desenvolvimento por meio de leis e providencias acomodadas a índole de cada uma das classes, — corrigir e evitar os perigos, que as podem deteriorar material e moralmente, obstando sobretudo a que ofendam os direitos das outras classes e da própria sociedade civil.

As *classes sociais* são muitas e diversas, e todas muito importantes. Todavia, limitamos o nosso estudo às *produtoras*; porque a elas se refere a *questão social*, que agita tão fortemente as nações.

As principais classes *produtoras* são a *agrícola* e a *industrial*.

a) A classe *agrícola* é muito importante, quer se considere sob o aspecto *econômico*, quer sob o aspecto *moral*, quer sob o aspecto *social*. É muito importante sob o aspecto *econômico*; pois, como diz *Cauwès*, a primeira questão econômica é a da *subsistência*, e por isso, a produção agrícola domina todas as outras questões sociais. É muito importante sob o aspecto *moral*; pois que, em geral, é mais religiosa, morigerada e simples que as outras. É muito importante sob o aspecto *social*; porque, predominando nela o espírito de tradição, é um importante elemento de conservação e de ordem, e, sendo composta de famílias e indivíduos sãos e vigorosos, forma uma fonte viva de foiças para as outras classes. — Para que a classe *agrícola* consiga os seus fins, é necessário que o Estado — promulgue leis oportunas para salvar os seus direitos e interesses legítimos, — facilite a sua existência e desenvolvimento, — defenda a *pequena propriedade*, para que não seja absorvida pela grande propriedade, — promova ou favoreça as associações e o *crédito agrícola*, para evitar as *hipotecas* e as *usuras* e proporcionar aos agricultores os meios de vida e os instrumentos da lavoura.

b) A classe *industrial*, no sentido mais rigoroso, é a que tem por fim transformar e modificar os produtos ou matérias primas, oferecidas pela terra, para satisfazer as necessidades do homem. — Essa classe é necessária, não só porque o homem não pode subsistir e progredir sem essa transformação e modificação dos produtos naturais, senão também porque o trabalho deve ser dividido, e uma espécie desta divisão constitui a classe *industrial*.

A *indústria* divide-se principalmente em *pequena* e *grande*. — A *pequena indústria* exige um capital mais modesto; o proprietário é, ao mesmo tempo, trabalhador e emprega um pequeno número de operários, que podem, com o tempo, tornar-se modestos industriais. — A *grande indústria*, pelo contrário, requer grandes capitais, um grande exército de operários, que dificilmente chegam a ter uma indústria própria, e exige a separação entre o trabalho material e a sua direção, o emprego de grandes máquinas, etc.

A *pequena indústria* é muito vantajosa sob o aspecto *moral* e *social*. É vantajosa sob o aspecto *moral*; enquanto, não afastando o operário da sua família, subtrai-o a tantos males morais. É vantajosa sob o aspecto *social*; porque, não havendo entre o operário e o proprietário uma grande diferença de costumes e de posição, não há entre eles antagonismos e ódios.

A *grande indústria*, porém, traz geralmente consigo muitos inconvenientes *morais* e *sociais*. — Traz inconvenientes *morais*; porque, reunindo muitos operários de ambos os sexos na mesma fábrica, dá lugar a muitas desordens o relaxa o vínculo entre as pessoas da mesma família. — Traz inconvenientes *sociais*; porque a diferença deposição entre o proprietário e os operários, a dificuldade que o operário encontra para subir na hierarquia industrial, as crises da produção provenientes da concorrência demasiada, e, como resultado destas crises, a diminuição do salário, a paralisação do trabalho, — todo esse conjunto do causas deram origem ao *pauperismo*, que aflige tantas famílias e a *questão social*, que ameaça a sociedade moderna.

Para evitar os inconvenientes, a que dão lugar as *grandes indústrias*, fundaram-se na Idade Média grêmios e associações, cujo regime tinha um tríplice fim: *econômico-técnico, benéfico* e *religioso*. Esse regime, considerado sob o ponto de vista social, "assegurava a classe operaria, em todas as suas categorias, o bem estar e o desafogo, e por conseguinte a educação, a situação, social. Por outra parte, o sistema corporativo tirava ao indivíduo a possibilidade de se elevar muito acima dos outros. A liberdade absoluta, cria-se fortunas colossais, leva muitas vezes a especular com as forças do trabalho e por isso, a oprimir centenas e milhares do indivíduos" (Janssen, *L'Allemagne à la fin du moyen-âgé*, p. 389).

Hoje não existe esse regime corporativo, e por isso, acabaram as intimas relações outro patrões e operários; não existem laços entre os oficiais, nem entre os companheiros do mesmo ofício; o operário não tem esperança de encontrar socorro no momento da necessidade e da velhice, nem apoio num caso de opressão. — Deram, é verdade, ao operário o direito político do sufrágio, mas esse mesmo direito devia servir-lhe de ocasião para se tornar escravo de especuladores, que, para subirem ao poder, não duvidam em excitar nas massas populares as mais perniciosas paixões e lançar no seio das famílias a semento das mais funestas discórdias.

Um dos principais meios, pois, para resolver a *questão social* e evitar uma catástrofe, é a reconstituição dos grêmios e das associações operarias. As bases desses grêmios devem ser as seguintes: — 1º) o elemento religioso e católico, porque toda a associação, sem esse elemento, é perigosa; — 2º) a união entre patrões e operários, e portanto a proteção que as classes superiores devem dispensar as inferiores

d) Deveres para com as famílias. — Os soberanos devem proteger, defender e garantir os direitos das famílias. E, como a família se compõe de três sociedades, que são a *conjugal*, a *parental* e a *heril*, o dever dos soberanos é proteger, defender e garantir os direitos de cada uma dessas sociedades, para que possam conseguir os seus fins respectivos.[1]

---

na mesma associação; — 3º) a representação dos operários na administração dos interesses comuns, profissionais e econômicos; — 4º) a capacidade profissional, promovida pelo ensino profissional, que restitui ao operário a sua dignidade e o seu patrimônio; — 5º) a hierarquia profissional, que honre o ofício e diminua a injusta concorrência, feita por incapazes a operários distintos e honestos.

O Estado, pois, deve favorecer o proteger o restabelecimento e a conservação do regime corporativo, promulgando as leis necessárias, para evitar a colisão dos direitos entre os vários grêmios e harmonizar o interesse particular dos mesmos grêmios com o interesse geral da sociedade.

Mas não acabam aqui os deveres do Estado, ou da autoridade civil, para com as classes *industriais*. É necessário regular o *trabalho*, eliminando todos os abusos, de que a corrupção e o interesse são *origem* contínua e perniciosa. Sujeitar a um trabalho excessivo as crianças e as mulheres, é destruir-lhes a saúde, depravar-lhes a alma, preparar gerações atrofiadas na alma e no corpo, relaxar ou dissolver os sagrados laços da família. Sujeitar o homem adulto a um trabalho demasiadamente prolongado, mesmo nos dias santos, é desprezar por completo a dignidade humana. — O Estado deve regular o *trabalho* de modo, que fiquem garantidos os direitos do indivíduo e da família e o bem geral da sociedade. Porquanto a missão do Estado consiste em defender os direitos, de que são dotados os indivíduos e as famílias, e em procurar a tranquilidade e o bem estar social, e, para cumprir com esta missão, deve servir-se da autoridade, que Deus lhe confiou, regulando a atividade dos súditos, e eliminando todos os abusos. — O Estado, pois, — deve proteger as *crianças*, fixando a idade em que podem começar a trabalhar, determinando as horas, e proibindo o que é contrário ao desenvolvimento físico o moral das mesmas crianças; — deve proteger as *mulheres*, solteiras e casadas, afastando tudo o que as possa prejudicar na saúde e na moralidade, e dando-lhes o tempo necessário para cumprirem com os seus deveres domésticos, proibindo o trabalho excessivo e noturno; — deve proteger os *adultos*, determinando a duração do trabalho que seja compatível com as forças e saúde dos operários, e, sobretudo, proibindo o trabalho nos dias santos, — proibição utilíssima não só sob o aspecto moral e religioso, mas também sob o aspecto econômico e fisiológico. — O Estado, nestas medidas, deve respeitar, com o maior escrúpulo, os direitos dos indivíduos e das famílias, não intervindo se não quando os indivíduos e as famílias não poderem fazer respeitar os direitos seus ou das pessoas que lhes estão confiadas.

1 Os soberanos, promovendo *diretamente* a felicidade *publica* da sociedade civil, promovem *indiretamente* a felicidade *particular* da família, enquanto esta participa do bem da mesma sociedade civil. — Para podermos determinar os deveres dos

e) Deveres para com os indivíduos. — Os soberanos têm o dever de tutelar e garantir os *direitos* do indivíduo, contra todos os ataques, *diretos* e *indiretos*, e de procurar, embora *indiretamente*, o bem estar do próprio *indivíduo*, etc.[1]

183. Espécies de direitos dos soberanos. — Os soberanos possuem o direito de exercer as três funções da autoridade, que são a *legislativa*, a *judicial*, e a *executiva*, e de cumprir todos os *deveres*, a que estão sujeitos. — Além disso, tem direito a *veneração*, *obediência* e *fidelidade* dos súbditos.[2]

---

soberanos para com as famílias, devemos lembrar-nos de que a família é anterior ao Estado, e possui direitos, que derivam imediatamente da lei natural. Os soberanos, pois, — 1º) devem proteger a sociedade doméstica, os seus direitos, e proibir tudo o que a possa perturbar; — 2º) devem tomar as devidas disposições, relativas à parte econômica da família, ou aos seus bens; — 3º) devem proteger e defender os direitos próprios da família contra os abusos de algum dos seus membros, ou do seu chefe. — Todavia os soberanos não podem legislar acerca da essência da família, nem ordenar o que é contrário aos fins, propriedades e direitos da sociedade *conjugal*, nem fazer o que se opõe aos fins e aos direitos da sociedade *parental*.

1 Os deveres dos soberanos, ou da autoridade civil, em relação ao *indivíduo*, são os seguintes: — 1º) defender e proteger os *direitos*, de que a lei *natural* dotou todo o ente racional, não só contra os ataques *diretos* mas também contra os *indiretos*; — 2º) reprimir as manifestações abusivas da liberdade humana, que não podem constituir um direito; — 3º) proibir e castigar todos os vícios e todas as manifestações irreligiosas, que prejudicam o bem estar da sociedade, como são os abusos da imprensa, a usura, etc.; — 4º) limitar os direitos do indivíduo, quando entram em colisão com os direitos mais elevados dos outros indivíduos ou da sociedade, e produzem perturbação; — 5º) exigir dos cidadãos tudo o que for necessário para a conservação e progresso da sociedade. — Todavia o Estado — não pode exigir nada que não se relacione com o bem *comum*, — nem desprezar certos direitos do indivíduo, que são essencial mente superiores aos do Estado, — nem procurar *diretamente* o bem *particular* do indivíduo, — nem absorver e aniquilar a iniciativa e a atividade individual nas empresas de caráter particular o geral. Por isso, os soberanos — 1º) devem permitir certos males, quando os prejuízos, que o remédio pode causar â sociedade, são superiores aos que os próprios males produzem; — 2º) não podem impor contribuições sem verdadeiros motivos; — 3º) devem repartir os impostos segundo a justiça *distributiva*, etc.

2 Os soberanos têm direito — à *veneração* dos súditos, porque a dignidade dos soberanos é uma participação da infinita dignidade de Deus; — a *obediência*, porque, aliás, a autoridade não poderia cumprir a sua missão e deixaria de ser o que é; — a *fidelidade*, porque os soberanos possuem um título justo para exercer a suprema autoridade. O direito, que os soberanos têm a *obediência*, dos súditos,

ARTIGO III
Deveres e direitos dos súditos

184. Origem dos deveres e dos direitos dos súditos. — Os *deveres* e os *direitos*, que são próprios dos *súditos*, têm *origem* no mesmo *fim* da sociedade civil. Por isso, os súditos *devem* e *podem* fazer o que, de algum modo, concorre para a felicidade *temporal* da sociedade.[1]

185. Espécies de deveres dos súditos. — Os *deveres* dos *súditos* para com os soberanos reduzem-se a três, que são a *veneração*, a *obediência* e a *fidelidade*.

a) Dever de veneração. — O soberano, sendo revestido de autoridade, que é uma participação da autoridade divina, representa a própria Divindade, e por isso, a sua pessoa é inviolável e merece a *veneração* dos súditos.[2]

é *jurídico*. — Os soberanos, que reconhecem no povo, e não em Deus, a *origem* e a *causa* da sua autoridade, tiram todo o prestígio a sua alta dignidade, e dão aos súditos o ensejo de menoscabar e lesar o *direito* que têm à *veneração*, *obediência* e *fidelidade*.

1 O homem, enquanto membro da sociedade civil, refere-se a um triplico termo: a *cada um dos cidadãos*, a *sociedade inteira*, a *pessoa do soberano*. — Em relação a *cada um dos cidadãos*, o homem deve atuar, com especial afeto, os seus compatriotas, — respeitar os seus direitos, provenientes da lei, natural ou positiva. — Em relação à *sociedade inteira*, o homem devo amar a pátria mais do que os outros países do mundo, mas com amor razoável, desinteressado, generoso, procurando ser-lhe útil com a palavra, com o exemplo, com o trabalho e, sobretudo, com o sacrifício. — Em relação à *pessoa do soberano*, o homem deve-lhe *veneração*, *obediência* e *fidelidade*. — Aqui só tratamos, com algum desenvolvimento, dos deveres dos súditos para com os soberanos; porque o súdito refere-se principal e diretamente a autoridade, e porque, noutros lugares, já tivemos ocasião de falar nos deveres do homem para com os semelhantes e para com a pátria.

2 Nada mais grandioso e eficaz do que considerar a majestade humana como um reflexo e uma participação da Majestade Divina! Só Deus é o Soberano essencial e absoluto do homem, e por isso, só a Deus pertence a autoridade sobre o homem. Mas, o homem precisa de uma direção sensível. E, pois, necessário que a autoridade divina se manifeste sensivelmente ao homem, encarnando-se, por assim dizer, na pessoa do soberano. Desse modo, o soberano apresenta-se em nome e por ordem de Deus, e por isso. os homens devem venerar na pessoa do soberano terreno a própria Majestade de Deus. Considerado sob esse aspecto, o soberano, embora como pessoa particular tenha defeitos e vícios, contudo, como representante de Deus, merece sempre o respeito e a veneração do povo.

b) Dever de obediência. — O soberano, tendo recebido de Deus a autoridade suprema, tem o *direito* de mandar nos súditos. Por isso, correspondendo a cada *direito* um *dever*, os súditos têm o *dever de obedecer* às ordens do soberano.[1]

c) Dever de fidelidade. — Os súditos devem cooperar para o bem comum da sociedade civil. Ora, não só não cooperariam para o bem comum, mas conspirariam contra o seu país, se não fossem *fiéis* ao seu soberano.[2]

186. Espécies de direitos dos súditos. — Os *súditos* podem considerar-se ou enquanto constituem a *sociedade civil*, as *classes sociais* e a *família*, — ou enquanto são *pessoas particulares*. Os *direitos*, pois, dos *súditos* compreendem os direitos próprios da *sociedade em geral*, das *classes sociais*, das *famílias* e das *pessoas particulares* ou *indivíduos*.[3]

---

1 Derivando de Deus a autoridade, de que os soberanos estão revestidos, é claro que toda a lei justa, promulgada por eles, por tirar a sua força da própria autoridade, deriva de algum modo de Deus. Por isso, quem desobedece a essas leis, desobedece ao próprio Deus.

Pergunta-se: estarão os súditos obrigados a obedecer ao soberano, que abusa do poder o exerce sobre eles um domínio tirânico?

Resposta. O tirano pode ser de *governo* ou de *usurpação*. O tirano de *governo* é o que possui *legitimamente* a autoridade, de que abusa; — o de *usurpação* é o que *ilegitimamente* ocupa a autoridade. — Quando o tirano é de *usurpação*, mas faz bom uso da autoridade, os súditos devem obedecer-lhe, pois assim o exige a ordem pública. — Quando o tirano é de *governo*, o súdito pode fazer-lhe uma *resistência passiva*, a qual consiste em não obedecer as suas ordens injustas, sem, contudo, conspirar contra ele; mas não pode fazer-lhe uma *resistência ativa*, a qual consiste em destituir o soberano da sua autoridade, não só porque os súditos não têm o direito de destituir o soberano (pois a autoridade vem de Deus e não do povo), mas também porque abrir-se-ia a porta a contínuas guerras civis.

2 Os súditos não podem atentar contra as formas do governo, nem conspirar e excitar rebeliões contra o legítimo soberano, sem se tornarem culpados de impiedade e de parricídio. — A felicidade de um país não depende da forma do governo, mas sim da qualidade dos imperantes. Além disso, os males, de que a revolução é causa, excedem toda e qualquer vantagem, que possa derivar da mudança do soberano ou da forma de governo.

3 A todo o *dever* corresponde um *direito*. Se o soberano tem *deveres* para com os *súditos*, quer estes se considerem enquanto constituem a sociedade civil, ou as classes sociais, ou as famílias, quer se considerem enquanto indivíduos, é evidente que os *súditos* devem ter e efetivamente têm *direitos* para com o soberano. — Não

a) Direitos próprios da sociedade em geral. — A *sociedade em geral* tem o direito de exigir que o soberano procure o bem *externo* e *comum*, e por isso, promova a prosperidade *material* e *econômica*, e a prosperidade *religiosa*, *moral* e *intelectual*.[1]

b) Direitos próprios das classes. — As *classes sociais* têm o *direito* de exigir que o soberano as favoreça, tutelando e promovendo os seus interesses, afastando os perigos, e conservando entre elas o espírito de paz e de justiça.[2]

c) Direitos próprios das famílias. — As *famílias* têm o *direito* de exigir que o soberano respeite e defenda os seus direitos, quer estes se refiram a sociedade *conjugal*, quer á *parental*, quer a *heril*.[3]

d) Direitos próprios dos indivíduos. — Os indivíduos têm o direito de exigir que o soberano respeite e defenda os seus direitos, e procure, embora indiretamente, a sua felicidade.[4]

---

nos demoramos nesses *direitos* dos *súditos*; porque a sua *natureza* e *extensão* foram declaradas, quando tratávamos dos correspondentes *deveres* dos *soberanos*.

1 O bem *comum* e *externo* é a causa que formou e conserva a sociedade civil, composta da multidão e da autoridade. — A multidão, se tem o *dever* de obedecer ao soberano em vista do fim *comum*, tem também o *direito* de exigir que o soberano exerça o poder para a consecução desse fim.

2 Em geral, uma classe social, que tem um fim honesto, meios lícitos, e cujo bem não é contrário ao bem da sociedade civil, tem o direito ao respeito e a proteção do soberano; porque os homens têm o direito *inato* da *associação*, com tanto que esta não contenha elementos viciados e não seja contraria ao bem social. — Donde se vê — 1º) que as Ordens Religiosas, embora se considerem como associações meramente naturais, têm direito a proteção do Estado, porque o seu fim e os meios são coisas boas o honestas, e sumamente vantajosas para a sociedade civil; — 2º) que as *associações secretas*, como as *maçônicas*, cujo fim é contrário à Religião e à Pátria, devem ser proibidas pela autoridade pública.

3 As *famílias*, sendo a origem e a base da sociedade civil, são anteriores a mesma sociedade e possuem *direitos* provenientes da própria lei natural e não da autoridade do Estado. Por isso, a *família* pode exigir que o soberano não a destrua e oprima, mas que a defenda e auxilie.

4 O *indivíduo* tem muitos e diversos direitos *inatos*, e *adquiridos*. Esses *direitos* são limitados, e a limitação tem a sua razão, como dissemos, ou nos deveres, a que está sujeito o próprio indivíduo, — ou nos *direitos* mais elevados, que se encontram nos outros indivíduos ou na sociedade. O soberano, pois, deve tutelar e limitar esses *direitos* dos indivíduos. — Hoje, infelizmente, julga-se que o direito humano é

CAPÍTULO TERCEIRO
Direitos e deveres internacionais

Sumário: — Direitos e deveres mútuos das sociedades civis. — Deveres da sociedade civil para com a Igreja.

ARTIGO I
Direitos e deveres mútuos das sociedades civis

187. Direito internacional. — Direito *internacional* é a soma dos *direitos* e dos *deveres*, que liga uma sociedade civil com as outras sociedades civis, ou com a sociedade religiosa, que é a Igreja. — Daí a razão dos dois artigos, em que se divide este *terceiro* capítulo.[1]

---

absoluto e ilimitado. Daí a licença desenfreada de pensar, dizer e fazer tudo o que as paixões desordenadas ditam, com grande dano dos indivíduos, da família e da sociedade. Daí as queixas contra a autoridade civil, quando proíbo ou castiga o abuso da liberdade. A liberdade, que degenera em licença, é a pior das escravidões, porque, sujeitando o homem ao império das paixões desprezíveis, abate-o até à condição dos seres irracionais.

1 O direito *internacional* baseia-se na própria lei *natural*, enquanto esta regula as mútuas relações entre as diversas sociedades. Na verdade, Deus, criando o homem sociável, criou também as diversas sociedades, que são o meio de satisfazer a esta sociabilidade; e, assim como ditou leis ao homem, para que este consiga o seu fim, também ditou leis às sociedades, para que realizem a ordem estabelecida entre elas. Se o Direito *internacional* não fosse regulado pela lei *natural*, devia defender-se um desses absurdos: — ou que as sociedades, nas mútuas relações, não estão sujeitas a nenhuma ordem ou plano, — ou que, existindo esta ordem ou plano, Deus não promulgou leis para a sua realização.

O Direito *internacional* costuma às vezes chamar-se *Direito das gentes*. Mas há diferença entre eles: porquanto o *Direito das gentes*, *atualmente*, significa o Direito *positivo* que, por *costume* ou por *pactos*, se tem introduzido entro todos os povos; ao passo que o Direito *internacional* é uma parte do Direito *natural*, porque se baseia nas leis que *imediatamente* derivam da natureza racional do homem. — Dissemos — *atualmente*; porque os jurisconsultos romanos entendiam por *Direito das gentes* o *Direito* que vigora entre todos os homens e deriva da razão natural.

O Direito *internacional* costuma geralmente limitar-se às mútuas relações entre as diversas sociedades civis, e não às relações entre a sociedade civil e a religiosa. Colocamos, contudo, no Direito *internacional* as relações entre a sociedade civil e a Igreja, porque também a Igreja é uma sociedade *perfeita*, e porque, embora

188. Sujeito dos direitos e deveres internacionais. — O *sujeito* dos direitos e dos deveres *internacionais* não é constituído *imediatamente* pela pessoa *física* dos súditos nem pela dos soberanos, mas pela sociedade, que forma uma verdadeira pessoa *jurídica*.[1]

189. Espécies de direitos mútuos das sociedades civis. — Os *direitos* mútuos, que as sociedades civis têm entre si, são de duas espécies: *jurídicos* e *morais*, conforme se baseiam na virtude da *justiça* ou na da *caridade*. — Os direitos *jurídicos* são *inatos* ou *adquiridos*, conforme derivam da própria natureza da *sociedade*, ou de alguma circunstância ou fato acidental.[2]

190. Direitos jurídico-inatos das sociedades civis. — Os direitos *jurídico-inatos* das sociedades civis são três: o direito de *conservação*, de *aperfeiçoamento* e de *livre atividade*.[3]

Ela seja uma sociedade sobrenatural, contudo as suas relações com o Estado são determinadas à luz dos princípios da razão natural.

1 Todavia, devendo as pessoas *morais* ou *jurídicas* ter um representante, que exerça os direitos, de que são dotadas, segue-se que o sujeito da autoridade suprema é o órgão do Direito *internacional* e o representante da sociedade. — Como se vê, tratamos do Direito internacional *público*, que regula as mútuas relações das *sociedades*, consideradas como pessoas jurídicas, e não do Direito internacional *privado*, que regula as relações jurídicas entre os *indivíduos* das diversas sociedades.

2 O homem, pessoa *física*, é dotado de muitos e diversos direitos. Desses direitos uns são *inatos*, outros são *adquiridos*. Os *inatos* pertencem ao homem, como tal, isto é, enquanto é dotado de natureza humana, e por isso, encontram-se em todos os homens, e dizem-se *inatos*, porque nascem com o homem. Os *adquiridos* pertencem ao homem, não pelo fato dele possuir a natureza humana, mas por alguma circunstância particular ou pessoal, em que ele se encontra. — A sociedade *civil*, pessoa *moral*, é também dotada dos seus *direitos*. Estes podem ser *inatos* ou *adquiridos*. Os *inatos* pertencem à sociedade, como tal, isto é, enquanto possui a natureza de sociedade, e por isso, encontram-se em todas as sociedades *perfeitas*. Os *adquiridos* pertencem à sociedade, não porque é sociedade, mas por causa de algum fato, costume ou circunstância particular, e por isso, não pertencem a todas as sociedades, embora perfeitas, e são diversos, conforme a diversidade das condições e das circunstâncias da sociedade.

3 O homem, recebendo de Deus a vida, para que a empregue em se aperfeiçoar e alcançar o fim último, que é a felicidade eterna, recebe da própria lei *natural* o direito de *conservação*, de *aperfeiçoamento*, e de *livre atividade*. Do mesmo modo, a natureza, querendo a existência de várias sociedades civis, perfeitas e independentes, quer que elas se conservem e tendam livremente para a perfeita consecução do

a) Direito de conservação. — Esse *direito* abrange — o direito de conservar a própria independência, em que consiste a vida da sociedade perfeita, — o direito de não sofrer nenhuma diminuição nos membros, de que consta, ou nos bens, que possui, — e o direito de conservar a sua paz e prosperidade.[1]

---

seu fim, que é a felicidade *temporal*, e por isso, dá a cada uma delas o tríplice direito: de *conservação*, de *aperfeiçoamento* e de *livre atividade*.

1 No homem, o direito de *conservação* abrange o direito de conservar a vida, a integridade dos membros e dos bens externos, e a saúde da alma e do corpo. Na sociedade, o direito de conservação refere-se à *independência*, aos *membros* e *bens externos*, e a *prosperidade material*. — A sociedade, como tal, pode e deve possuir propriedades ou bens materiais, de que tenha verdadeiro *domínio*, e de que possa dispor livremente para o bem comum.

Pergunta-se: terá toda a *nação* direito a *independência*?

Antes de respondermos a essa pergunta, devemos considerar que a palavra *nação* se toma em dois sentidos: um *etnográfico*, outro *jurídico*. No sentido *etnográfico*, *nação* é um agregado de famílias, que têm a mesma origem, falam a mesma língua e vivem mim território geograficamente determinado, que se chama pátria, isto é, *terra dos pais*; — no sentido *jurídico*, *nação* significa *sociedade independente* ou *Estado*. Essa distinção é muito sensível; porque uma só *nação*, no sentido *etnográfico*, pode ser um *Estado* (como o *Japão*), mas pode também constituir vários *Estados* (como um dia a nação *espanhola*, a qual pertenciam o Reino de *Espanha* e as repúblicas da *América meridional*), ou pode estar unida com outras nações estrangeiras (como a nação *Húngara*, que, no Império *Austro-húngaro*, vive com a nação *alemã*, com a *eslava*, com a *romena* e com a *italiana*).

Essa distinção dá ocasião a uma dúplice resposta.

Se a palavra *nação* se tomar em sentido *jurídico*, é claro que ela tem direito a *independência*; porque todo o Estado, grande ou pequeno, é sociedade *perfeita*, e por isso, essencialmente *independente*.

Se a palavra *nação* se tomar exclusivamente em sentido *etnográfico*, ela não tem direito algum a *independência* nem a *unidade*; e por isso, a usurpação praticada, em nome do *princípio* de *nacionalidade*, contra um soberano legítimo, não passa de um verdadeiro latrocínio. — Para darem uma aparência de *legalidade* ao que é uma aberta violação da justiça e do direito *natural*, os modernos usurpadores recorreram ao célebre expediente dos *plebiscitos*. Mas o recurso é tão pueril, como flagrante é a sua ilegalidade. Os *plebiscitos* não representam a vontade dos povos; e, embora a representassem, não poderiam justificar os roubos praticados contra o príncipe legítimo; pois que a autoridade, de que o soberano está investido, não deriva do povo, mas imediatamente do próprio Deus.

Todavia, pode e deve desejar-se — que os povos da mesma *nacionalidade*, sem ofensa de nenhum Estado nem dos legítimos soberanos, formem um só Estado,

b) Direito de aperfeiçoamento. — Esse direito consiste em que a sociedade pode empregar, sem que ninguém a possa impedir, meios cada vez mais eficazes, para alcançar, com maior segurança e perfeição, o próprio fim.[1]

c) Direito de livre atividade. — Esse direito consiste cm que a sociedade pode tender para o seu fim pelo modo, que julgar melhor, e pelo emprego dos meios, que lhe parecerem mais aptos, sem ser obrigada a receber de outra sociedade a lei ou regra, que deve seguir no exercício da sua atividade.[2]

---

federal ou unitário, — ou que, embora estejam unidos com povos de diversas nacionalidades e sujeitos a mesma autoridade, conservem, dentro da unidade social, os seus caracteres, costumes, tradições, língua, etc. — Os povos da mesma *nacionalidade* podem *legitimamente* formar um *Estado* em consequência — de *cessão voluntária*, — ou de *casamento* entre os soberanos (assim o reino de *Castella* e o de *Aragão* uniram-se pelo casamento de *Izabel a Católica* com *Fernando*), — ou de *conquista* depois de uma guerra *justa*, — ou de *prescrição*.

A *prescrição*, como dissemos, verifica-se em. relação ao *usurpador*. Com o andar do tempo, pode suceder que o legítimo soberano perca o seu direito ao trono, de que foi injustamente privado; e isto acontece porque o seu direito se acha em colisão com o outro mais forte, que a nação tem de não ser lacerada por discórdias intestinas ou guerras civis; pois o bem particular deve ceder ao bem comum. — Há só um caso em que a *prescrição* não é aplicável, e esse caso refere-se a soberania temporal do Romano Pontífice sobre os seus Estados. Porquanto, na colisão do direito, que o Papa tem â soberania, e do direito, que o Estado tem a sua paz, está sempre superior o direito do Papa; visto que essa soberania é o direito da Igreja, que, sob todos os aspectos, é imensamente superior ao do Estado. — Além disso, o poder político do Papa não é para a vantagem material das suas terras, mas para a garantia da liberdade do seu poder jurisdicional sobre toda a Igreja, e por isso, enquanto permanece a necessidade desta garantia, não há e não pode haver prescrição em contrário. A esse caso não pode aplicar-se o direito comum; porque o Principado do Papa não tem o mesmo escopo que o dos outros reis.

1 Muitos políticos modernos, imitando *Montesquieu*, quando vêm que uma nação entra, pelo emprego de meios lícitos, no caminho do progresso e da prosperidade, ensinam que, para a manutenção do equilíbrio internacional, as outras nações podem e devem impedir, mesmo pela *guerra*, esse progresso e prosperidade, que pode constituir uma ameaça contínua contra a paz universal. — Nada mais injusto. Cada país tem o direito de se aperfeiçoar, e se, para a consecução do seu fim, emprega meios lícitos, não pode, sem grande injustiça, ser contrariado nos seus planos.

2 Uma nação tem, pois, direito a que as outras nações não se intrometam na própria administração política, nem impeçam ao soberano o livre exercício dos

191. Direitos jurídico-adquiridos das sociedades civis. — Os principais direitos *jurídico-adquiridos*, que as sociedades civis têm ou podem ter entre si, reduzem-se a uma tríplice classe; pois uns derivam do *uso* ou *costume*, — outros da *aquisição do domínio*, — outros dos *tratados internacionais*.[1]

---

seus deveres. Porquanto, toda a nação é sociedade *perfeita*, isto é, independente das outras na sua existência e nas suas operações. — Essa teoria, porém, deve aplicar-se às nações, cujo regime interno é regular e não constitui um perigo iminente para as outras nações.

1 É tríplice, pois, a fonte dos direitos *jurídico-adquiridos*; — o uso ou o *costume* dos povos, a *aquisição do domínio*, os *tratados internacionais*.

a) O *uso* ou o *costume* dos povos pode ser fonte de *direitos*. Assim como, numa só sociedade, o *uso* ou o *costume* introduz um direito, assim também, entre várias sociedades, ou nações, o mesmo *uso* ou *costume* pode dar origem a alguns direitos; tal é o direito de *inviolabilidade* e de *independência*, de que os embaixadores gozam. — Esses direitos encontram-se em todas as nações, porque estão em harmonia com a natureza humana e facilmente se deduzem dos direitos *inatos*.

b) A *aquisição do domínio* é também origem de direitos *jurídico-adquiridos*. — A razão é manifesta. Quem adquire o *domínio* sobre uma coisa, adquire direitos, de que não pode ser despojado sem grande injustiça. — Advertimos que a sociedade pode adquirir e possuir bens e propriedades em território pertencente a uma outra nação; mas, nesse caso, o domínio não é absolutamente independente, pois é semelhante ao dos particulares e sujeito a autoridade da nação, em cujo território estão situados os bens. Advertimos também que uma nação pode *legitimamente* adquirir o *domínio* de uma porção de mar, que banha as costas ou que avança pela terra dentro (*golfo*), porque essa ocupação pode ser exigida pela segurança e utilidade da própria nação, — mas não pode adquirir o domínio do *alto mar*, pois este não pode tornar-se *útil* por indústria pessoal, e pode satisfazer igualmente às necessidades e exigências de todos.

c) Os *tratados internacionais* dão também origem a direitos *jurídicos*. — Esses tratados, para serem lícitos e validos, devem ser feitos pelo soberano e em nome da sociedade, que ele representa, devem ser honestos e justos em relação ao *objeto*, às *circunstâncias* e ao *fim*. — Os tratados *internacionais* podem ter por *objeto* — ou uma coisa, que já pertence ao Direito *natural*, — ou uma coisa, que se acrescenta ao Direito *natural*. Os que têm por *objeto* uma coisa, que se acrescenta ao Direito *natural*, produzem uma obrigação que anteriormente não vigorava; e dividem-se em *iguais* ou *desiguais*, conforme as coisas, que as partes contraentes dão e recebem, são *iguais* ou *desiguais*. — Os tratados podem ter, por *termo principal* e *direto* a pessoa do soberano, ou a própria nação. No primeiro caso, o tratado diz-se *pessoal*; no segundo, *real*. Sendo *pessoal*, o tratado dissolve-se com a morte do soberano; — sendo *real*, não se dissolve com essa morte. — Os tratados *dissolvem-se* — 1º) por mútuo consentimento das partes; — 2º) por morte de uma das partes contraentes,

e por isso, por morte *física* do soberano (se o tratado é *pessoal*) ou por morte *civil* da nação (se o tratado é *real*); — 3°) por acabar o tempo determinado em que devia vigorar o tratado; — 4°) pela absoluta e perpetua impotência, que uma parte tem de satisfazer aos seus deveres.

*

A violação dos direitos *jurídicos* não só é uma *ofensa*, mas é uma *injuria* ou *injustiça*, praticada contra a nação, que os possuía. — Essa *injúria* deve ser reparada. — Quando a nação, que violou os direitos *jurídicos* de outra nação, não dá, por si e espontaneamente, uma reparação, ou porque julga ter procedido retamente, ou porque, embora conheça a necessidade da reparação, não a quer dar, então, se não existir uma *autoridade comum* a todas as nações, que possa impor as suas decisões e fazer respeitar o direito, há dois meios para reparar a ordem *jurídica* violada. Esses dois meios são a *guerra* e a *arbitragem*.

a) Guerra. — *Guerra*, tomada no sentido rigoroso, é o *estado de duas ou mais nações que lutam entre si, fazendo uso da força, com o fim de tutelar o direito*; — ou mais brevemente: é *uma violenta defesa da ordem*. — É *ofensiva* ou *defensiva*, conforme se emprega a força — para vingar uma injuria recebida, — ou para repelir os ataques dos inimigos.

A guerra é *lícita*. Porquanto as pessoas, revestidas da autoridade suprema, têm a obrigação de proteger os seus súditos não só contra os perigos, que nascem do seio da própria nação a que pertencem, mas também contra os ataques, que partem das outras nações e que são mais funestos. — Essa *liceidade* torna-se mais evidente, se considerarmos as duas espécies de guerra. É lícita a guerra *defensiva*; porquanto, na guerra *defensiva*, uma nação repele a injusta agressão da outra nação; ora, se um particular pode repelir a força com a força, muito mais o poderá uma nação, agredida por outra. É lícita a guerra *ofensiva*; porquanto a ordem jurídica, violada pela injuria, deve ser restabelecida; ora muitas vezes não pode ser restabelecida senão pela guerra. — Nem se diga que a guerra traz muitos males; pois estes são menores do que aqueles que se seguiriam, se a guerra nunca fosse lícita.

Para que a *guerra* seja *lícita*, são necessárias as seguintes condições: — 1ª) a autoridade, que declara ou aceita a guerra, deve ser a do *soberano*, porque só este tem o dever e o direito de defender o bem público do seu povo; — 2ª) a causa deve ser *justa*, o que é evidente; — 3ª) a intenção, com que se faz a guerra, deve ser *reta*, de modo que se tenha em vista a promoção do bem e a repressão do mal.

O modo porque se deve fazer a *guerra* é o seguinte. Antes de começar a guerra contra um Estado, a nação ofendida deve pedir-lhe uma reparação ou satisfação adequada, e, só no caso de recusa, pode empregar a força. Depois de começada a guerra, é permitido fazer ao inimigo todo o dano, necessário para alcançar a vitória, contanto que não seja intrinsecamente mau (assim não são permitidas as mentiras, a perfídia, a morte *direta* dos inocentes, etc.). — Acabada a guerra, o vencedor pode exigir do vencido, como justa compensação dos danos sofridos na guerra, uma condigna satisfação da injuria e uma garantia segura contra futuras agressões. — Essa

garantia pode ser a anexação de alguma província, e, nalguns casos, a morte política do país vencido, a qual consiste na perda da independência. Daí o *direito* de *conquista*. — Como se vê, o *direito* de *conquista* baseia-se sobre a *justiça* da guerra e sobre a necessidade de uma *garantia* contra possíveis agressões da nação vencida. Por isso, deve reprovar-se a teoria — de *Hegel*, para quem *toda* a conquista é *legítima*, porque representaria a fatal e progressiva evolução da humanidade, — e de *Cousin*, para quem toda a conquista é *justa*, porque o vencedor seria sempre melhor que o vencido. É a famosa *teoria dos fatos consumados*, que sanciona o direito da força brutal, o direito dos ladrões e dos assassinos.

b) Arbitragem. — *Arbitragem* é a sentença, que, numa questão entre duas ou mais nações, é ditada por um juiz escolhido livremente por elas. — A *arbitragem* tem a imensa utilidade de poupar as grandes despesas e os funestos horrores da *guerra*, e, ao mesmo tempo, de fazer justiça a quem a merece. — A instituição, pois, de um tribunal *internacional* e *permanente* de *paz* seria um benefício incalculável para as pobres nações, que gemem sob o peso dos impostos, lançados para a manutenção da *paz armada*. Os membros desse tribunal deviam ser os mais ilustres e honestos personagens de cada nação. O seu presidente devia ser naturalmente o Sumo Pontífice Romano, que, no pensamento de todos, é a mais alta personificação da Religião, da justiça e da paz. Os próprios protestantes concordam conosco nesse ponto. Em 21 de março de 1887, o jornal inglês — *Saint James's Gazette* — publicou um artigo, demonstrando que é imensamente útil a constituição de um tribunal de *arbitragem* ou de *paz* para as questões *internacionais*, o que, para desempenhar esse papel, ninguém está em melhores condições de imparcialidade e de autoridade do que o Papa. Em 25 do mesmo mês e ano, outro jornal inglês — *Pall Mall Gazette* — publicou outro artigo no mesmo sentido, acabando por dizer que talvez o Papa chegará a ser o centro da paz do mundo. — A idéia da instituição desse tribunal de *paz*, presidido pelo Santo Padre, começou a desenvolver-se nestes últimos tempos, sobretudo por causa da célebre *arbitragem*, exercida pelo grande Pontífice *Leão XIII*, entre a *Alemanha* e a *Espanha*, na questão das *Carolinas*. A escolha do Papa, como arbitro, indicada por um *Bismarck*, mostra a todos os povos que no Vigário de N. S. Jesus Cristo encontrarão sempre um juiz imparcial e justo, e reconhece que a missão do Pontificado Romano é missão de paz e de amor.

Dissemos que a *guerra* e a arbitragem são meios para reparar a ordem *jurídica* violada, *se não existir uma autoridade comum a todas as nações*, para nos referirmos ao projeto de uma sociedade *universal*, defendido por alguns juristas. É o projeto da *ethnarchia*, isto é, da sociedade universal, que seria formada por todas as nações, se estas se unissem sob uma só autoridade, salva a independência de cada uma.

Essa sociedade *universal* seria admirável e não poderia deixar de dar excelentes resultados; mas a sua atuação é muito difícil, considerando os antagonismos e os ódios, que dividem os vários povos do mundo. Só num caso, a *ethnarchia* poderia constituir-se: se todos os povos do mundo abraçassem, como é seu dever, a verdadeira Religião, que é a Católica. Com efeito, tal feliz acontecimento, sujeitando todos os homens ao Sumo Pontífice Romano, reduziria os espíritos a uma unidade

192. Direitos morais das sociedades civis. — Os direitos *morais*, que as sociedades civis têm entre si, podem reduzir-se aos direitos a *humanidade* e a *beneficência*.

a) Direito a humanidade. — Direito à *humanidade* é o poder moral, que toda a sociedade tem de exigir das outras um auxílio, que é útil a si e não é prejudicial a elas. — Tal direito existe na sociedade; pois esta, tendo o direito à própria conservação e aperfeiçoamento, deve ter o direito ao que *positivamente* concorre para esse fim e que não é prejudicial às outras sociedades.

b) Direito a beneficência. — Direito á *beneficência* é o poder moral, que toda a sociedade tem de exigir, nas suas necessidades, o socorro das outras sociedades, embora essas sofram algum incômodo. — Tal direito existe na sociedade, pois é uma consequência do direito, que assiste a toda a sociedade em relação à sua subsistência e que é superior ao direito, que as outras sociedades têm às suas comodidades.[1]

---

de crenças e de afetos, e assim tornaria possível a união entre todas as nações, que, mesmo nas coisas temporãos, dependeriam da autoridade, sempre justa, desinteressada e benéfica, do mesmo Vigário de N. S. Jesus Cristo.

A *ethnarchia*, de que falamos, não deve confundir-se com a idéia panteísta ou semi-panteísta, segundo a qual, assim como o espírito tem um só corpo em cada homem, assim também a humanidade deve ter um só corpo político, que é o *Estado* no seu mais alto grau de perfeição. *Bluntschli* diz: "O Estado perfeito é igual a humanidade corporalmente visível. O Estado ou o reino universal é o ideal da humanidade progressiva" (*A doutrina do Estado moderno*, vol. I, pag. 26 o 27). O escritor alemão, como é evidente, transforma em identidade uma simples analogia, que existe entre o Estado e o corpo humano, fazendo da humanidade um todo homogêneo e por isso, excluindo a pluralidade e variedade das nações, em que está dividida a humanidade e que é necessária para o conceito da verdadeira *ethnarchia*. *Krause*, coerente com o seu sistema panteísta, também falia do um único Estado, a que um dia há de reduzir-se a humanidade.

1 Os obséquios de *humanidade* distinguem-se dos de *beneficência*; pois os de *humanidade* fazem-se sem incômodo ou dano próprio, como é ensinar o caminho a um cego, dar um bom conselho a quem o pede, etc., ao passo que os obséquios de *beneficência* trazem algum incômodo ou dano, como é socorrer aos outros com o dinheiro ou com o trabalho. Os obséquios da *beneficência* são mais nobres e elevados que os de *humanidade*.

Os direitos, que uma sociedade tem a *humanidade* e à *beneficência* das outras sociedades, são meramente *morais*, porque não se baseiam na *justiça*, mas só na *caridade*; visto que a *humanidade* e a *beneficência* dos *outros* não são coisas nossas.

193. Espécies de deveres mútuos das sociedades civis. — Os *deveres* mútuos, que as sociedades civis têm entre si, são de duas espécies: *jurídicos* e *morais*. Na verdade, correspondendo a todo o *direito* um *dever*, é claro que, tendo cada sociedade direitos *jurídicos* e *morais* em relação as outras, estas devem ter deveres *jurídicos* e *morais* em relação àquela.[1]

194. Deveres jurídicos das sociedades civis. — Os deveres *jurídicos*, que as sociedades civis têm entre si, são os que correspondem aos mútuos direitos *jurídicos*, e por isso, são os deveres de respeitar — os

---

Por isso, esses direitos cessam, quando uma sociedade não pode cumprir os *deveres*, correspondentes a esses direitos *morais*, sem grande dano seu; pois, nestas circunstâncias, a *caridade*, devendo ser *ordenada*, manda que o bem próprio seja preferido ao dos outros. — Todavia, em caso de estrema *necessidade*, o direito, que uma sociedade tem a *humanidade* e *beneficência*, transforma-se de *moral* em *jurídico* e por isso, impõe às outras sociedades, que se não encontram na mesma necessidade, um dever *jurídico*, de que não podem esquivar-se sem grande injustiça; porque, em caso de *extrema necessidade*, torna-se *propriedade* da sociedade e do próximo o que é necessário para a sua conservação.

Donde se segue que uma nação, agredida injustamente por outra, tem o *direito* de pedir auxílio às outras nações, e nenhum Estado pode obstar a que se preste esse auxílio. Porquanto, cada nação tem o direito à *conservação* e por isso, tem o direito de empregar todos os meios para esse fim, contanto que não ofenda os direitos das outras nações. Ora, pedir auxílio às outras nações é sempre útil e muitas vezes necessário, e não ofende os seus direitos. Logo, a nação, que é injustamente agredida, pode pedir auxílio a outra nação, e esta, podendo, tem o dever e, portanto, o direito de prestar esse auxílio. — Donde se vê que o famoso princípio de *não-intervenção* é *imoral*, *injusto* e *funesto*. É *imoral*; porque se opõe ao amor do próximo, que obriga a prestar auxílio, não só ao indivíduo, mas também a sociedade. É *injusto*; porque ofende os direitos — não só da nação, que pede auxílio, pois a priva de um meio útil e talvez necessário para a sua conservação, — mas também da nação, que o presta, porque lhe nega o exercício de um direito e o cumprimento de um dever. É *funesto*; porque protege os ataques da força material contra as nações que só têm a força do direito.

1 Como já dissemos, o dever, que a lei impõe a uma pessoa, ou corresponde a um verdadeiro direito, existente noutra pessoa, ou não. Se corresponde, o dever é *jurídico*; se não corresponde, é apenas *moral*. Quem não cumpre os deveres *jurídicos*, faz uma *injuria* e ofende a *justiça* (assim quem não restitui um deposito, diz-se *injusto*); mas quem não cumpre os deveres *morais*, *ofende* a pessoa que possui o respectivo direito *moral*, mas não comete uma *injuria*, pois não transgride a lei da *justiça*, mas só a da *caridade* (assim quem nega a esmola a um pobre, é *desumano*, mas não *injusto*). Por isso, se o sujeito que deve cumprir um dever *jurídico* pode ser obrigado pela *coação*, o sujeito que deve cumprir um dever *moral* não pode ser obrigado, pois trata-se de dar uma coisa que é própria *dele* e não dos *outros*.

direitos de *conservação*, de *aperfeiçoamento*, de *livre atividade* (direitos *inatos*), — e os direitos, que derivam do *uso* ou *costume* dos povos, da *aquisição do domínio*: e dos *tratados internacionais* (direitos *adquiridos*).[1]

a) Dever de respeitar o direito de conservação. — Esse *dever* consiste em que uma nação deve respeitar — a independência das outras nações, — os indivíduos, de que elas se compõem, — e os bens materiais, que possuem, e não deve fazer coisa contraria a paz e a prosperidade das outras.[2]

b) Dever de respeitar o direito de aperfeiçoamento. — Esse *dever* consiste em que uma nação não pode obstar a que uma outra nação avance, pelo emprego de meios honestos e lícitos, no caminho da civilização e do progresso.[3]

c) Dever de respeitar o direito de livre atividade. — Esse *dever* consiste em que uma nação não pode contrariar, sem motivo justificado, a liberdade de movimentos numa outra, nem impor-se-lhe no colegítimo exercício das suas funções.[4]

d) Dever de respeitar os direitos, que derivam do uso ou costume, da aquisição do domínio e dos tratados internacionais. — Esse dever consiste em que uma nação não pode fazer coisa alguma, contrária aos direitos, que as outras nações possuem em virtude — ou do *uso* e *costume* dos povos, — ou da *aquisição do domínio*, — ou de *tratados internacionais*.[5]

---

1 Não é preciso que demonstremos a razão ou a base dos deveres *jurídicos*, que uma sociedade civil tem em relação às outras; porque a existência desses deveres foi demonstrada, quando tratámos da existência dos direitos *jurídicos*, que as sociedades têm entre si, pois a todo o *direito* corresponde necessariamente um *dever*.

2 É, pois, injusto — conspirar ou atentar contra a independência de uma nação, — lesar os seus súditos na pessoa, na honra ou nos bens materiais, — excitar e manter, no seu seio, discórdias e rebeliões, etc.

3 É, pois, injusto obstar a que uma nação se entregue à indústria e ao comercio, ou se alie com outra nação e dela receba auxílio, ou promova o maior bem e interesso dos seus súditos, etc.

4 É, pois, injusto — pretender dirigir os negócios das outras nações, — privar os outros soberanos da liberdade necessária para o bom andamento da administração pública, etc.

5 É, pois, injusto — violar o domicílio ou ofender de qualquer modo os *embaixadores* das outras nações, — arrebatar por violência ou por fraude uma coisa,

195. Deveres morais das sociedades civis. — Os deveres *morais*, que as sociedades civis têm entre si, reduzem-se aos deveres de *humanidade* e de *beneficência*.

a) Deveres de humanidade. — Os deveres de *humanidade* consistem em que uma sociedade tem a obrigação de praticar, em favor de outra sociedade, obséquios, que são uteis a quem os recebe e não são prejudiciais a quem os faz. — Estes deveres existem; porquanto uma sociedade, reconhecendo nas outras sociedades uma natureza semelhante à sua, deve ter-lhes um amor semelhante ao que tem a si mesma, e por isso, deve auxiliá-las nas suas críticas circunstâncias.

b) Deveres de beneficência. — Os deveres de *beneficência* consistem em que uma sociedade tem a obrigação de socorrer, com algum incômodo próprio, as outras sociedades nas desgraças, que as acometem. — Esses deveres existem; porque a lei da *caridade* pede que se preste auxílio ao próximo nas suas necessidades, embora com algum incômodo próprio.[1]

---

cujo domínio foi adquirido por outra nação, — não satisfazer a empenhos assumidos por meio de tratados *internacionais*, etc.

1 As sociedades civis têm entre si deveres não só *jurídicos*, mas também *morais*. Esses deveres reduzem-se todos ao grande preceito de mútua caridade, imposto pela lei *natural* às sociedades. Porquanto, se cada homem deve amar os outros homens, porque a natureza de um é semelhante â dos outros; pelo mesmo motivo, uma nação deve amar as outras nações, pois a nação é constituída por homens, elevados a uma condição mais nobre, e dotados, enquanto compõem o corpo social, d'uma natureza mais culta e poderosa.

Os deveres de mútua *caridade* só obrigam em certos casos. Na *prática*, devem observar-se os seguintes critérios: — 1º) A obrigação existe só relativamente aos Estados, que têm verdadeira necessidade, e que não podem auxiliar-se a si mesmos. — 2º) Quando um Estado se encontra em verdadeira necessidade, os outros Estados, se poderem prestar-lhe auxílio sem incômodo ou dano próprio, devem fazê-lo, pois assim manda a caridade. Se não poderem sem incômodo ou dano, devem comparar esse seu incômodo ou dano com o dano que o tal Estado sofrerá, se não for auxiliado; e essa comparação mostrará se, nesse caso, a lei de *caridade* obriga, ou não. — 3º) Se vários Estados se encontrarem em *iguais* críticas circunstâncias, e o Estado não poder prestar auxílio a todos, deve observar-se a *ordem devida*, preferindo os amigos aos inimigos, os dignos aos indignos, etc.

As nações, para satisfazerem aos deveres de *benevolência*, a que estão sujeitas, não só devem exercer o dever e o direito de *intervenção*, mas também devem exercer entre si mútuo *comercio*, que consiste na compra, venda ou permuta de coisas

ARTIGO II
Deveres da sociedade civil para com a Igreja

196. Igreja. — *Igreja* é a sociedade de homens, unidos entre si pela profissão da mesma verdadeira Fé e pela participação dos mesmos Sacramentos, sob o regime dos legítimos Pastores e do Romano Pontífice, Vigário de N. S. Jesus Cristo.[1]

---

necessárias ou uteis; pois o *comercio*, além de favorecer os interesses econômicos e materiais, promove a cultura intelectual e mora) das nações. — Esse dever, que uma nação tem do entreter relações *comerciais* com as outras, é *geralmente* um dever *moral* e não *jurídico*; porque não se trata de restituir uma coisa *alheia*, mas sim de dar ou permutar uma coisa *própria*. Por isso, o Estado pode — julgar se deve, ou não, abrir relações comerciais com outros Estados, — proibir ou permitir a exportação e a importação das mercadorias, — impor os direitos, etc., conforme o exigir o interesse próprio e o de todos os cidadãos. — Dissemos — *geralmente*; porque esse dever de dar ou permutar as próprias produções com as de outro Estado pode de *moral* tornar-se *jurídico*, e por isso, ser dotado de força *coactiva*, quando um Estado se encontra em extrema ou quase extrema necessidade, ou quando os Estados se obrigaram por um contrato a permuta das próprias produções.

Para conservar as mútuas relações de *beneficência* e de *humanidade*, e tutelar seus interesses, os Estados têm o direito de comunicar entre si por meio de *embaixadores* ou *ministros*. Estes, representando o seu país, devem ter toda a liberdade de se corresponder com os próprios governos, e não podem estar sujeitos a autoridade do país, junto do qual estão acreditados. Por isso, segundo o Direito *internacional*, os *embaixadores* ou *ministros* são *invioláveis* e *independentes*.

1 São três, pois, as condições necessárias para que um homem pertença à Igreja: — a *profissão da verdadeira fé*, a *comunhão dos Sacramentos*, a *subordinação aos legítimos pastores e sobretudo ao Romano Pontífice*. — Por isso, estão fora da Igreja — os Judeus, os Turcos, os Pagãos, que nunca tiveram a verdadeira fé, os hereges e os apóstatas, que a abandonaram; — os catecúmenos, que nunca foram admitidos aos Sacramentos, e os excomungados, que foram privados da sua participação; — os cismáticos, que, embora tenham a Fé e os Sacramentos, não estão sujeitos ao Papa.

O homem é natural mente inclinado para a sociedade *religiosa*; e esta satisfaz às mais sublimes e irresistíveis tendências do coração humano. — Nosso Senhor Jesus Cristo, que veio ao mundo para restabelecer todas as coisas e elevar o homem a um estado sobrenatural, isto é, superior a todas as exigências e aspirações da alma, fundou a *Igreja*, que possuísse, por um modo *eminente*, todas as perfeições próprias de uma sociedade *religiosa*, e assim satisfizesse super abundantemente às inclinações naturais e aos deveres sacrossantos, que nos unem com Deus.

Repetimos que estas e as seguintes noções acerca da Igreja Católica nos são fornecidas pela Teologia *revelada*. Postos os princípios, manifestados pela Revelação

197. Fim da Igreja. — O *fim* da Igreja é dirigir os homens, pelo caminho da *virtude*, para a *felicidade eterna*, a qual consiste na *visão direta* e *intuitiva* de Deus. — A *virtude* é o fim *próximo* da Igreja, pois consegue-se nesta vida; — a *felicidade eterna* é o seu fim *último*, pois consegue-se noutra vida, e é o *último* termo das tendências da alma humana.[1]

198. Propriedades da Igreja. — A Igreja é sociedade *divina*, *espiritual*, *sobrenatural*, *jurídica*, *perfeita* e *suprema*.[2]

a) A Igreja é sociedade divina. — Uma sociedade é *divina* no sentido rigoroso da palavra, se foi, por um modo *imediato* e *positivo*, fundada pelo próprio Deus. Ora, a Igreja foi, por um modo *imediato* e *positivo*, fundada por N. S. Jesus Cristo, que é Deus. Logo, a Igreja é sociedade *divina*.[3]

b) A Igreja é sociedade espiritual. — Uma sociedade é *espiritual*, quando o seu fim é *espiritual*; pois é o *fim* que *específica* a

---

sobrenatural, o *Direito natural* tira as consequências, em harmonia com o senso comum e a boa lógica.

1 O fim *último* é a *felicidade eterna*. Essa felicidade, pelos merecimentos de N. S. Jesus Cristo, consisto na visão *direta* ou *intuitiva* da própria Essência Divina, e por isso, é um fim *sobrenatural*. Sendo *sobrenatural* o *fim*, devem ser também *sobrenaturais* os *meios*. Por isso, a *virtude*, que é o *fim* da vida presente e o *meio* para a futura, deve ser *sobrenatural*, isto é, deve derivar de um princípio *sobrenatural*, que é a *graça* do Redentor.

2 Não é nosso proposito enumerar *todas* as *propriedades* da Igreja. Limitamo-nos a referir as principais que convém a Igreja, enquanto *sociedade*. — O caráter *social* da Igreja vê-se pela sua definição.

3 A sociedade *civil* e a *doméstica* foram fundadas *imediatamente* por Deus, mas por um modo *natural*, isto é, enquanto Deus é Autor da *natureza*. A Igreja, porém, foi fundada *imediatamente* por Deus, mas por um modo *positivo*, isto é, foi fundada por Deus, enquanto é Autor da *graça*. — Por isso, a Igreja é sociedade *divina*, no mais rigoroso sentido da palavra; porquanto foi o próprio Deus quem ordenou a *forma* do regime, escolheu o *sujeito* da autoridade, indicou e prescreveu os *meios* e promulgou as *leis*, que a regulam. — A divindade do Cristianismo, e por isso da Igreja Católica, foi confirmada por inumeráveis profecias e milagres, contidos no Antigo e no Novo Testamento. Ao filósofo basta repetir o grande argumento, exposto por dois gênios — *Santo Agostinho* e *Dante*. A conversão do mundo ao Cristianismo ou foi efeito de milagres, ou não. Se foi, o Cristianismo é *divino*, porque só Deus pode fazer milagres. Se não foi, a conversão do mundo ao Cristianismo realizada, sem milagres, por doze pescadores, pobres e ignorantes, no meio de tantos obstáculos e perseguições, é o maior de todos os milagres, e por isso, o Cristianismo é *divino*.

sociedade. Ora, o fim da Igreja é *espiritual*; porque foi instituída para a consecução da *felicidade eterna*, que é um bem *espiritual*. Logo, a Igreja é sociedade *espiritual*.[1]

c) A Igreja é sociedade sobrenatural. — Uma sociedade é *sobrenatural*, se o seu fim é *sobrenatural*. Ora, o fim da Igreja é *sobrenatural*; porque a visão *intuitiva* e *direta* de Deus, em que consiste a felicidade eterna, excede as exigências da natureza criada. Logo, a Igreja é sociedade *sobrenatural*.[2]

d) A Igreja é sociedade jurídica. — Uma sociedade é *jurídica*, quando os *deveres*, que os sócios têm para com ela, são *jurídicos*, isto é, provenientes de verdadeiros *direitos*, de que a própria sociedade é dotada. Ora, os *deveres*, que os homens têm para com a Igreja, são *jurídicos*; pois os homens têm o dever de entrar na Igreja e de obedecer-lhe, e esse dever corresponde ao direito, que N. S. Jesus Cristo deu a Igreja de chamar e dirigir todos os homens. Logo, a Igreja é sociedade *jurídica*.[3]

---

1 Donde se vê que a Igreja e o Estado são sociedades *especificamente* diversas; visto que o fim do Estado é a felicidade *temporal* dos cidadãos, e o fim da Igreja é a felicidade *espiritual* dos fiéis.

2 A Igreja é *sobrenatural* por muitas e diversas razões: — pela sua *origem*, pois deriva de N. S. Jesus Cristo, — pela sua *constituição*, que foi dada pelo mesmo Jesus Cristo, — pelos *meios*, que excedem os limites da força humana, — e, sobretudo, pelo seu *fim*, que é a visão *direta* e *intuitiva* de Deus. — A visão *direta* e *intuitiva* de Deus é um fim *sobrenatural*; pois, como vimos na *Antropologia*, o homem, entregue às suas próprias forças, só pode elevar-se ao conhecimento de Deus por meio das criaturas e por isso, por um modo *indireto* e *abstrato*. — A visão *direta* e *intuitiva* de Deus é um bem tão grande, uma felicidade tão perfeita, que N. S. Jesus Cristo, para no-la alcançar, derramou todo o seu Sangue precioso!

3 A Igreja é o reino visível de Deus. O rei é N. S. Jesus Cristo, representado pelo Pontífice Romano. Por isso, a autoridade do Papa, ou da Igreja, é a própria autoridade de Jesus Cristo. Donde se segue que os deveres dos homens para com a Igreja são da mesma natureza ou espécie que os seus deveres para com Deus. Ora, os deveres do homem para com Deus são rigorosamente *jurídicos*; porque se fundam na *justiça* e correspondem ao *direito absoluto* de Deus sobre todas as criaturas, que d'Ele receberam tudo o que têm. Logo, também os deveres do homem para com a Igreja são *jurídicos*. — A distinção dos deveres em *jurídicos* e *morais* admite-se só nas mútuas relações entre os homens. Porquanto, fora dos casos de *justiça*, o homem não pode pretender de outro homem nenhuma coisa, como *devida*. Se há obrigação de a dar, essa obrigação é apenas moral, pois é imposta por uma virtude distinta da *justiça*, como é a *beneficência*.

e) A Igreja é sociedade perfeita. — Uma sociedade é *perfeita*, quando possui em si todos os meios necessários para a consecução do seu fim, de modo que não depende de outra sociedade superior. Ora, a Igreja possui em si todos os meios necessários para a consecução do seu fim, e por isso, não depende de outra sociedade superior. Logo, a Igreja é sociedade *perfeita*.[1]

f) A Igreja é sociedade suprema. — Uma sociedade é *suprema*, quando o seu fim é *supremo*, isto é, superior a todos os outros fins. Ora, o fim da Igreja, sendo a *felicidade eterna* e *sobrenatural*, é *supremo*. Logo, a Igreja é sociedade *suprema*.[2]

199. Constituição da Igreja. — A Igreja, enquanto é uma *sociedade*, resulta de duas partes, que são a *multidão dos fiéis* e a *legítima autoridade*. — A *autoridade*, na Igreja, é dúplice: de *ordem* e de *jurisdição*. A primeira refere-se a oblação do S. Sacrifício e a administração dos Sacramentos; — a segunda, ao governo e direção dos atos externos e internos dos fiéis. — A *jurisdição* reside, como em fonte, no Romano Pontífice, que é o supremo Pastor de toda

1 Uma sociedade de ordem *sobrenatural*, como é a Igreja, é necessariamente *perfeita*. Porquanto, uma sociedade é *perfeita*, quando possui em si todos os meios necessários para a consecução do seu fim. Ora, a Igreja não pode deixar de possuir todos esses meios; visto que, se os não possuísse, não os poderia receber das outras sociedades, pois os meios, que a Igreja emprega para o seu fim, devem ser *sobrenaturais*, e as outras sociedades, tendo um fim *natural*, só possuem meios *naturais*. Logo, a Igreja é uma sociedade necessariamente *perfeita*.

Nem se diga que a Igreja, sendo composta de homens, precisa de meios *materiais* e por isso, depende do Estado, em que se encontram esses meios. Porquanto os meios *materiais*, embora *indispensáveis*, são meramente *subsidiários*, e não são *intrinsecamente proporcionados* e *operativos* em relação ao fim da Igreja, como o são os Sacramentos. Ora, a *perfeição* ou *imperfeição* de uma sociedade não dependo da posse ou da falta dos meios meramente *subsidiários*, mas sim dos meios *intrinsecamente proporcionados* e *operativos* em relação ao fim. — Além disso, a Igreja, embora não possua *formalmente* os meios *materiais*, possui-os *virtualmente*; pois o Estado tem, como veremos, o dever, a que não pode faltar, de lh'os subministrar.

2 O fim da Igreja não é só *supremo* no seu *gênero*, como é o fim do toda a sociedade *perfeita*, mas é *supremo* em relação a *todos os gêneros*, isto é, *absolutamente*; porque a salvação eterna das almas está acima de todos os interesses temporais. Logo, a Igreja, também por esse lado, é superior a todas as sociedades humanas. — Essa superioridade não deve ser só *teórica*; deve ser também *prática*, do modo que as outras sociedades subordinem os seus atos e interesses aos atos e interesses da Igreja.

a Igreja, e d'Ele reflui, por instituição divina, para os Bispos. — A *forma* de governo na Igreja é *monárquica*.[1]

200. Poderes da Igreja. — A *jurisdição*, sendo o direito que a Igreja tem de governar os fiéis, abrange quatro poderes, que são o *doutrinal*, o *legislativo*, o *judicial* e o *executivo*.

a) A Igreja tem o poder doutrinal. — A Igreja é uma Religião, constituída em forma de sociedade *perfeita*. Se, enquanto é *Religião*, tem o *ofício* de ensinar; enquanto é sociedade *perfeita*, tem o *poder* de obrigar os fiéis a prestarem assentimento às verdades, que ensina. Logo, a Igreja tem o poder *doutrinal*.[2]

---

1 A Igreja, como toda a sociedade, é composta de dois elementos: um *material*, que é a multidão dos fiéis, — outro *formal*, que é a *autoridade*. — A *autoridade* da Igreja é de *ordem* e de *jurisdição*. Porquanto a Igreja, sendo Religião e Reino, devo dirigir e guiar os fiéis para a felicidade eterna, a qual se consegue pela graça de Deus, que nos é comunicada pelos Sacramentos. Logo, a autoridade da Igreja deve ser de *ordem* para a administração dos Sacramentos, e deve ser de *jurisdição* para a direção social dos fiéis. — Destas duas autoridades, a que se reduzem todos os poderes da Igreja e que, por serem sobrenaturais, são independentes de toda a autoridade natural, uma — a de *ordem* — é *imóvel*, a outra a de *jurisdição* — é *móvel*. — A *jurisdição* pode ser *interna* ou *externa*, conforme se refere ao *foro interno*, que é a consciência, ou ao *foro externo*, que é a publica direção dos fiéis. Aqui falamos da jurisdição *externa*. — A jurisdição eclesiástica é hierarquicamente ordenada. Porquanto ela está concentrada, em toda a sua plenitude, no Romano Pontífice, e d'Este desce para os Bispos, e isto por vontade expressa do Fundador da Igreja. Os simples Sacerdotes exercem jurisdição por delegação do Papa e dos Bispos. — A *forma* da Igreja é, pois, a *monárquica*; visto que a suprema autoridade está concentrada numa só pessoa, que é o Romano Pontífice. Todavia, pode dizer-se que esta monarquia é *temperada* pela *aristocracia* e pela *democracia*: — pela *aristocracia*, enquanto os Bispos, reunidos em Concílio, exercem com o Sumo Pontífice a suprema autoridade, e são verdadeiros Príncipes nas suas dioceses; — pela *democracia*, enquanto *todos* podem subir aos mais elevados cargos da Igreja.

2 O *ensino* é uma das principais funções da *jurisdição* da Igreja. — Esse poder de ensinar deriva do fim da própria Igreja. Porquanto o fim da Igreja refere-se sobretudo a verdadeira Fé, que é a forma, que constituo os *fiéis* e lhes dá a denominação. A Fé é o princípio de salvação, o fundamento e a raiz de toda a justificação. Ora, a Fé requer e supõe o *ensino*; e esse ensino deve ser ministrado por quem recebeu do Divino Fundador da Igreja a respectiva missão. — O sujeito, que recebeu a missão de ensinar a toda a Igreja, Bispos e fiéis, é o Romano Pontífice, legítimo sucessor de S. Pedro. Os Bispos exercem o magistério *particular* nas suas dioceses, e só exercem o magistério *universal* em toda a Igreja, quando reunidos em Concílio, em união com o Romano Pontífice e sob a sua dependência. — O Romano Pontífice, quando,

b) A Igreja tem o poder legislativo. — Toda a sociedade *perfeita* tem o poder *legislativo*; porque esse é um meio necessário para dirigir a multidão para o bem comum. Ora, a Igreja é sociedade *perfeita*, dotada de todos os meios necessários para o seu fim. Logo, a Igreja tem o poder *legislativo*.[1]

c) A Igreja tem o poder judicial. — Toda a sociedade *perfeita* tem o poder *judicial*, isto é, o poder de *julgar* acerca dos *direitos*, e acerca dos *crimes* e das *penas*, que se lhes devem aplicar; porque, aliás, o poder *legislativo* seria inútil. Ora, a Igreja é sociedade *perfeita*. Logo, a Igreja tem o poder *judicial*.[2]

---

exercendo o seu múnus de Mestre universal da Igreja, define coisas pertencentes a Fé e a Moral, é *infalível*. A *infalibilidade* é um privilégio necessário para a direção dos fiéis e para a conservação da Igreja, que é essencialmente o Reino da *verdade*.

1 A *jurisdição* é essencialmente um poder que dirige e move a multidão ao fim. Essa direção e esse movimento supõem as regras respectivas, que são as *leis*. A Igreja, devendo dirigir os homens para o fim *sobrenatural*, que e a visão *intuitiva* de Deus, deve prescrever aos fiéis as normas do movimento, — normas, que não devem ser *naturais*, mas *positivas* (porque as normas *naturais* não podem servir para a consecução de um fim *sobrenatural*). E, pois, evidente que a Igreja tem o poder *legislativo*.

Nem se diga que, para essa direção, basta a *lei evangélica*; porque a *lei evangélica*, sendo muito geral, deve ser determinada e aplicada aos casos especiais, por meio de leis *positivas*. — O poder *legislativo* é de ordem *sobrenatural*, como a *jurisdição*, do que ele deriva; porque, sendo *sobrenatural* o fim da Igreja, devem ser *sobrenaturais* as *leis*, que dirigem os homens a esse fim (pois os *meios* revestem a natureza do *fim*). — O poder *legislativo* reside no Romano Pontífice em relação à Igreja *universal*, e nos Bispos em relação às Igrejas *particulares*. Os Bispos podem fazer leis para a Igreja *universal*, mas só quando estão reunidos em Concílio Ecumênico. — A *matéria* do poder *legislativo* da Igreja refere-se a ordem *espiritual* e *externa*, abrangendo o *culto divino*, o *uso dos Sacramentos*, os *costumes dos povos*, etc. Por isso, a Igreja não regula *diretamente* os atos *internos* dos fiéis, mas só *indiretamente*, enquanto, preceituando um ato *externo*, preceitua, ao mesmo tempo, o ato *interno*, sem o qual o *externo* não tem valor. Os atos *internos* são preceituados *diretamente* pelo poder *doutrinal*.

2 Não pode conceber-se um Estado, em que, além do poder *legislativo*, não haja juízes que interpretem as *leis* e as apliquem aos casos particulares, e, em harmonia com elas, decidam as contendas que se possam levantar entre cidadãos, e condenem os atos contrários ao fim social. Se isto se verifica nas sociedades humanas, e impossível que se não verifique na Igreja, obra imediata e positivo da Sabedoria incriada. — O poder *judicial* da estende-se também a parte doutrinal; porque a Igreja é essencialmente o *Reino da verdade*, e por isso, é necessário que haja juízes, que iluminem os fiéis, interpretando os dogmas, especulativos e práticos, comparando

d) A Igreja tem o poder executivo. — Toda a sociedade *perfeita* tem o poder *executivo*, isto é, o poder de levar, por meio da *coação jurídica*, as vontades dos súditos ao cumprimento da lei; aliás a sociedade não alcançaria o seu fim. Ora, a Igreja é sociedade *perfeita*. Logo, a Igreja tem o poder *executivo*.[1]

---

com eles as crenças e os costumes com o fim de julgar acerca da honestidade ou desonestidade das ações, resolvendo as controvérsias e as dúvidas em matéria de Fé, condenando heresias, etc.

1 A Igreja tem o poder de servir-se da *coação jurídica* para obrigar os homens a observância da lei e reprimir as insubordinações dos ímpios, que perturbam a ordem pública. Sem esse poder, os outros poderes seriam simplesmente inúteis e a Igreja não poderia cumprir a sua missão. — A *coação jurídica*, porém, não se deve limitar às penas *espirituais* e ao uso da força *espiritual*, mas pode e deve abranger as penas *temporais* e o uso da força *material*; não só porque, aliás, não se poderiam coibir os atos *externos* do homem, mas também porque, consistindo geralmente o crime na rebelião da sensibilidade contra a razão, é justo que a autoridade possa reagir contra a mesma sensibilidade, pela aplicação de penas temporais, para assim ficar restabelecido o equilíbrio da ordem.

Examinemos algumas objeções contra essa doutrina.

a) Dizem: a Igreja, sendo sociedade espiritual, só deve empregar meios *espirituais*. Logo, não tem o direito de servir-se da *força física*.

Resposta. A Igreja é sociedade *espiritual*, enquanto tende para um fim *espiritual*, mas não enquanto é composta de *espíritos*, porque é composta de *homens*. Sendo composta de *homens*, tem direito a servir-se dos meios proporcionados para levar o *homem* ao cumprimento dos seus deveres. Ora, os meios, proporcionados para levar o homem ao cumprimento dos seus deveres, devem ser *materiais*, embora se devam aplicar com a intenção de alcançar um fim *espiritual*; porque o homem resulta de *matéria* e de *espírito*.

b) Continuam: a Igreja não é dotada da *força material*. Logo, não pode empregar a *coação física*.

Resposta. A Igreja, se não possui a *força material formalmente*, possui-a *virtualmente*; enquanto o Estado tem o dever de lh'a prestar todas as vezes que a Igreja a requisitar; como veremos daqui a pouco.

c) Insistem: a aplicação das *penas temporais* — repugna a índole mansa e caridosa da Igreja, — leva o homem a operar pelo medo da pena e por isso, imperfeitamente, — e só serve para fazer hipócritas.

Resposta. — I). É falso que a aplicação das *penas temporais* repugne a índole mansa e caridosa da Igreja; porque a Igreja deve procurar o bem de seus filhos, e esse bem alcança-se pela aplicação das dietas penas, enquanto elas corrigem o culpado e preservam os outros. — II). A aplicação das *penas temporais*, embora levasse o

201. Espécies de direitos da Igreja. — Direitos da Igreja são os *poderes morais* e *invioláveis*, que Ela tem de *possuir*, *fazer* ou *exigir* alguma coisa, concedidos pelo seu Divino Fundador. — Esses *direitos* são de duas espécies: *internos* e *externos*. Internos são os que a Igreja tem para com os seus *súditos*, e por isso, correspondem às suas relações *internas*; — *externos* são os que a Igreja tem para com as sociedades civis, ou nações, e por isso, correspondem às suas relações *externas*.[1]

202. Direitos internos da Igreja. — Os principais direitos internos da Igreja são: o direito territorial, o constitutivo, o de escolher os seus ministros, o de *dirigir* e *tutelar* o *ensino religioso*, o de *possuir bens temporais*, o da *livre comunicação*.

a) Direito territorial. — O direito *territorial* consiste no poder que a Igreja tem de propagar-se e estabelecer-se em todo o mundo, para dirigir todos os homens para a vida eterna. — Tal poder assiste à Igreja; pois essa é o Reino de N. S. Jesus Cristo, que é, de *direito*, constituído por *todos* os povos, e porque foi expressamente fundada para a salvação de todos os homens.[2]

---

homem a operar pelo medo e por isso, imperfeitamente, contudo não seria nociva nem inútil, porque é melhor operar o bem por medo e imperfeitamente do que operar desonestamente. — III). É falso que a aplicação das *penas temporais* só sirva para fazer hipócritas; pois a *coação*, *por si*, tende a tornar honestos os súditos. E, embora, *acidentalmente*, a *coação* fizesse hipócritas, nem por isso, deixaria de ser útil para a sociedade; porque serviria para impedir escândalos, que são piores e mais funestos do que as hipocrisias.

1 Depois de termos tratado da *natureza* da Igreja, e dos seus *poderes*, resta-nos agora tratar dos seus *direitos*. — Estes *direitos* derivam de uma lei *positiva* de Deus. — Aqui limitar-nos-emos a indicar os *principais*.

2 O direito *territorial*, de que a Igreja é dotada em relação ao mundo inteiro, — não é direito de *propriedade*, porque ninguém se lembrou de dizer que a Igreja é *proprietária* do mundo inteiro; — nem é direito de *jurisdição política*, porque N. S. Jesus Cristo não concedeu a Igreja o domínio *político* do mundo; — mas é direito de *jurisdição religiosa*, porque refere-se ao domínio *espiritual*, que a Igreja recebeu do seu Divino Fundador sobre todos os povos. — Foi o nosso Redentor quem deu a Igreja este domínio; e nenhum príncipe ou poder humano pode opor-se à vontade d'Aquele, que é o *Rei dos reis* e o *Senhor dos dominadores*. — A Igreja, pois, não é hospede em nenhuma parte do mundo, nem é um poder estrangeiro, que exerce a sua jurisdição sobre súditos *alheios*. Em toda a parte, a Igreja está em sua casa, com maior direito do que o próprio soberano temporal (porque o mundo pertence mais a Deus do que aos príncipes); e o poder, que ela exerce sobre os fiéis, é um poder

b) Direito constitutivo. — Direito *constitutivo* é o poder que a Igreja tem — de regular o culto divino, interno e externo, sobretudo a administração dos Sacramentos e a celebração do S. Sacrifício, — de estabelecer a *hierarquia* para o regime dos fiéis, — de fundar, aprovar e regular as *ordens religiosas*, etc. — Esse direito pertence ã Igreja; pois é necessário para a consecução do seu fim, que é a santificação e salvação eterna das almas.[1]

c) Direito de escolher os seus ministros. — Esse direito pertence à Igreja; porque, se lhe não pertencesse, Ela não poderia conservar-se, nem operar para a consecução do seu fim. — O direito de escolher os Bispos reside no Romano Pontífice, e o direito de escolher os Párocos reside nos Bispos.[2]

---

ordinário, um poder que exerce sobre súditos *próprios*. — A existência de um Reino de Deus não pode ser contrária a autonomia do Estado. Porquanto, os interesses, de que se ocupa o Estado e que são os *materiais*, são essencialmente diversos dos interesses, de que se ocupa a Igreja e que são os *espirituais*; e por isso, o Estado, se não sair da esfera da sua ação, não só não encontrará oposição da parte da Igreja, mas, pelo contrário, encontrará auxílio e conforto; pois a Igreja recorda continuamente aos seus filhos o preceito do Divino Mestre: *dai a César o que é de César* (mas não o que César se *atribui*). — Donde se vê que a Igreja tem o direito de anunciar, pelos seus missionários, a Fé de Jesus Cristo nas terras dos hereges, dos cismáticos, dos pagãos, independentemente do consentimento e mesmo contra o consentimento dos soberanos temporais; porque o direito da Igreja é o direito do próprio Deus, a quem todos os homens, embora soberanos, devem obedecer.

1 Este direito *constitutivo*, que atribuímos a Igreja, — não se refere à sua constituição *primitiva* e *fundamental*, nem aos elementos, que constituem a sua essência, porque este direito é exclusiva e incomunicavelmente próprio de N. S. Jesus Cristo; — mas refere-se à constituição *secundaria* e *explicativa*. Com efeito, a Igreja é Religião e é sociedade. — Enquanto é Religião, tem o direito de regular o culto divino, a administração dos Sacramentos e do S. Sacrifício, de levantar templos, determinar a liturgia, estabelecer os dias santos, e tudo, enfim, que se refere a glória de Deus e a salvação das almas. — Enquanto é sociedade, a Igreja tem o direito de instituir a *hierarquia*, prescrever as normas para o regime dos fiéis, fundar as *ordens religiosas*, determinando a sua organização social, etc.

2 O Romano Pontífice tem jurisdição *imediata* e *ordinária* sobre a Igreja universal, e por isso, pertence a Ele a nomeação dos Bispos, que tenham jurisdição sobre uma determinada diocese; assim como pertence ao Rei, que tem jurisdição sobre todo o Reino, designar e nomear os governadores dos distritos. Pela mesma razão, os Bispos têm o direito de nomear os Párocos nas diversas freguesias das suas dioceses. — A *intervenção* do povo ou dos soberanos, admitida nalgum tempo e

d) Direito de dirigir e tutelar o ensino religioso. — Esse direito consiste no poder que a Igreja tem de ministrar o ensino religioso a todos os homens, e de velar para que nada se diga e propague contra a verdadeira doutrina de N. S. Jesus Cristo. — Tal direito pertence à Igreja; pois esta recebeu do seu Fundador a missão de ensinar a todos os homens.[1]

e) Direito de possuir bens temporais. — Esse direito pertence à Igreja. Porquanto, a Igreja, sendo sociedade religiosa e visível, deve sustentar os seus ministros, levantar templos, comprar vasos e paramentos, etc.; e o cumprimento desses deveres importa grandes despesas, que não se podem fazer, se a Igreja não possuir bens temporais. Ora, quem tem o dever de alcançar um fim, tem direito aos meios indispensáveis para esse fim.[2]

---

nalguns lugares, não *escolhia* os pastores, mas dava apenas um testemunho da honestidade e da capacidade dos candidatos. Hoje essa mesma intervenção seria motivo de perpetuas lutas, de dano para as almas e de escândalo para a Igreja.

1 Aqui não falamos do direito, que a Igreja tem de pregar livremente o Evangelho, mas do direito que Ela tem sobre o ensino em matéria de Religião, que se ministra aos fiéis. O ensino pode ser o que se ministra aos clérigos, e o que se ministra aos leigos. Vejamos os direitos da Igreja sobre um e outro ensino.

a) Em relação ao ensino dos *clérigos*, o direito da Igreja é evidente. A formação dos ministros pertence à sociedade, a que devem servir. Além disso, a ciência *teológica* é propriedade da Igreja; porque se funda na divina Revelação, e a depositaria da Revelação é a Igreja. — É, pois, absurdo o estabelecimento do cadeiras de Teologia, com inteira independência dos Bispos, sujeitas somente ao ministério da instrução pública.

b) Em relação ao ensino dos *leigos*, o direito da Igreja não é menos evidente. O *leigo* não deve ser teólogo, mas deve ser *cristão*. Para ser *cristão*, ele deve conhecer as coisas principais relativas à nossa Santa Religião. Mas o ensino das coisas relativas à nossa Santa Religião pertence à Igreja; porque Ela, e só Ela, recebeu a missão de ensinar a toda a gente. Esse ensino é dado pelo Episcopado em união com o Sumo Pontífice. — o direito acerca do ensino abrange também, embora *indiretamente*, o direito de julgar das outras ciências, condenando as proposições, que são contrarias a doutrina Católica e que por isso, são necessariamente falsas.

2 A Igreja tem o direito de *possuir* bens *temporais*, e este direito deriva de N. S. Jesus Cristo. Por isso, os bens da Igreja chamam-se *sagrados*, e quem os rouba *comete* um *sacrilégio*. — A Igreja, tendo o direito de possuir bens *materiais*, tem também o direito de os administrar.

Pergunta-se: o que é mais conveniente para o clero — possuir bens materiais, ou receber dos governos o estipendio?

f) Direito de livre comunicação. — O direito de *livre comunicação* consiste em que os Bispos podem comunicar livremente com os fiéis da sua diocese, e o Papa com os Bispos e com os fiéis de todo o inundo. — Esse direito existe nos Bispos e no Sumo Pontífice; porque, sendo verdadeiros pastores, o seu poder sobre os súditos é *imediato* e *ordinário*.[1]

203. Direitos externos da Igreja. — Os principais direitos *externos* da Igreja são: o direito à *independência*, a *superioridade*, a *imunidade*, a *proteção* e a *assistência* do Estado.

a) Direito a independência. — Esse direito pertence à Igreja em relação à sociedade civil ou Estado. Porquanto, uma sociedade é *independente* de outra, quando o fim daquela é *independente* do fim dessa; pois as sociedades estão entre si na razão *direta* dos seus fins. Ora, o fim

---

Resposta. Os governos modernos têm geralmente confiscado os bens da Igreja, e limitam-se a dar ao Clero um estipendio relativamente insignificante. Essa medida é *injusta*, *degradante* e *perigosa*. — É *injusta*, porque priva de seus bens a legítima proprietária, que é a Igreja. — É *degradante*, porque torna os ministros do altar empregados civis e escravos dos governos. — É *perigosa*, porque uma revolução, uma crise financeira, ou a maldade de um governo pode fazer com que se suspenda o estipendio, com dano dos interessados e sobretudo da Igreja e das almas.

1 A proposição é tão evidente, que, para ser acatada, basta o senso comum. — O Bispo é *mestre*, é *pastor*, é *pai*, é *príncipe* do povo de Deus. Ora, quem poderá dizer que o mestre não tem o direito de comunicar livremente com os seus discípulos, o pastor com as suas ovelhas, o pai com os seus filhos, o príncipe com os seus súditos? — O Sumo Pontifico é o Bispo dos Bispos, é o Pai e o Mestre de todos os fiéis, é o Pastor supremo das ovelhas e dos cordeiros. Ora, quem lhe negará o direito de comunicar livremente com os Bispos e com os fiéis? — Esse direito do S. Padre é *divino*, porque o dever, de que deriva, é divino, e por isso, não pode ser impedido nem limitado por nenhuma lei humana. — O S. Padre comunica com os Bispos e com os fiéis do mundo por meio dos *Núncios* ou *Legados Apostólicos*; que, representando o Sumo Pontífice, têm o direito de comunicar livremente com os Bispos, Párocos e com os fiéis do país, onde está acreditado, exercendo sobre eles a própria autoridade do Papa. — Donde se vê que os que tolhem ou dificultam a comunicação do Papa com os Bispos e com os fiéis exercem um despotismo injusto e contrário à legítima liberdade. Tratam o Papa como se Ele fosse uma potência estrangeira, e não querem convencer-se de que o pai nunca é estranho para os seus filhos, nem o pastor para as suas ovelhas! Têm medo de que o Papa invada as atribuições dos governos, e não se lembram de que a Igreja, que dá o reino celeste, não ambiciona os tronos dos príncipes da terra!

da Igreja, sendo supremo, sobrenatural e divino, é independente do fim da sociedade civil, que é secundário, natural e humano.1

b) Direito à superioridade. — Direito à *superioridade* consiste em que o Estado, no regime social dos povos, deve estar *subordinado* à Igreja. Porquanto, o Estado, tendo o dever de estar subordinado a Deus, tem também o dever de estar subordinado à Igreja, que representa o próprio Deus, e que, no seu Augusto Nome, dita leis aos povos e aos príncipes. — Essa subordinação do Estado a Igreja não é *direta*, mas *indireta*.[2]

---

1 A *independência* da Igreja é um corolário da tese, em que demonstramos que a Igreja é sociedade *perfeita*. Até que se não prove que a Religião é apenas um negócio humano e político, e que o espírito deve ser governado polo corpo, é, e será sempre verdade, que a Igreja não pode depender do Estado. — Essa *independência*, é absolutamente necessária e indispensável para a Igreja poder cumprir a grande missão, que N. S. Jesus Cristo lhe confiou. — Para a defesa e segurança da independência da Igreja, é necessário, nas atuais circunstâncias, que o Romano Pontífice não esteja sujeito a nenhum poder, interno ou externo; porque, aliás, poderia ser contrariado no exercício público do seu ministério, ou, pelo menos, nasceriam dúvidas acerca da plena liberdade dos seus atos, com grande perturbação das consciências. Ora, essa independência de todo o poder, interno e externo, só pode obter-se, se o Sumo Pontífice tiver o *domínio temporal*, de modo que seja verdadeiro Príncipe e não súdito. — Este *domínio temporal* tinha sido concedido por N. S. Jesus Cristo ao seu Vigário, mas foi usurpado pela maçonaria triunfante, sob o pretexto da *unidade da Itália*, mas com o verdadeiro fim de tornar difícil e impossível o exercício do ministério eclesiástico e de destruir, se fosse destrutível, a Religião de Jesus Cristo.

2 A coisa é evidente. O Estado, no seu governo, não pode eximir-se da obediência, que deve a Deus o à sua santa lei. Ora, a missão de indicar a vontade de Deus e do proclamar a sua lei foi confiada a Igreja. Logo, o Estado deve obedecer ou estar subordinado à Igreja. — Além disso, as sociedades estão entre si na razão direta dos seus fins — *Societates sunt ut fines earum*; de modo que uma sociedade é superior ou inferior a outra, conforme o fim daquela é superior ou inferior ao fim desta. Ora, o fim do Estado, que é a felicidade *temporal*, deve estar subordinado ao fim da Igreja, que é a felicidade *eterna*; porque a felicidade *temporal* deve servir para a *eterna*, ou pelo menos, não deve contrariá-la. — Finalmente, três opiniões podem conceber-se acerca das relações entre a Igreja e o Estado. Uma, que sujeita a Igreja ao Estado; — outra, que declara ambas as sociedades independentes entre si e paralelas; — a terceira, que ensina a subordinação do Estado a Igreja. A primeira é absurda; porque sujeita o reino de Deus ao reino do homem, o bem da alma ao bem do corpo. A segunda é também insustentável; porque supõe dois fins *últimos* (o que é contradição; pois, se o homem é um só, um só deve ser o seu fim *último*, a que devem estar subordinados todos os outros fins). A terceira é admitida por todos os que ainda não renunciaram ao senso comum.

c) Direito a imunidade. — O direito à *imunidade* consiste em que os ministros da Igreja e as coisas sagradas estão isentas da jurisdição civil. — Esse direito pertence à Igreja. Porquanto, a Igreja é livre e independente do Estado. Ora, não pode chamar-se livre e independente uma sociedade, cujos ministros e propriedades estão sujeitas a um poder estranho.[1]

Dos princípios expostos descendem dois corolários: — I) Em caso de conflito entre a Igreja e o Estado, o fiel deve obedecer àquela e não a este; porque o direito do superior prevalece ao do inferior, o direito de Deus ao do homem. — II) Quando o Estado faz uma lei contrária a Deus ou a Igreja, essa lei é nula; porque, em tal caso, Deus não dá a lei a força necessária para obrigar os súditos. — A Igreja, tendo recebido do próprio Deus a missão de conservar e de defender o deposito da Fé e da moral, tem o direito de declarar tal nulidade.

Todavia essa subordinação do Estado a Igreja não é *direta*, mas é simplesmente *indireta*. — Não é *direta*. Na verdade, a subordinação é direta, quando a sociedade inferior, nos seus atos relativos ao fim, está por tal modo sujeita à superior, que essa pode irritá-los ou torná-los validos, conforme lhe agradar. Ora, a Igreja, tendo direito só sobre as coisas, que se referem de algum modo ao seu fim, não pode ter nem tem direito sobre as coisas *temporais*, que de nenhum modo se referem ao seu fim; e por isso, em relação a estas, o Estado, sendo sociedade *perfeita*, tem o direito de operar livremente sem dependência da Igreja. Logo, a subordinação do Estado a Igreja não é *direta*. — Mas é *indireta*. Porquanto, a subordinação é *indireta*, quando a sociedade inferior está sujeita a superior naqueles seus atos, que se prendem e relacionam com o fim da mesma sociedade superior. Ora, o Estado está sujeito a Igreja naqueles seus atos, que se prendem e relacionam com o fim da mesma Igreja; porquanto a felicidade *temporal*, que é o fim do Estado, estando subordinada à felicidade *eterna*, que é o fim de Igreja, deve procurar-se de modo, que não só não impeça, mas até favoreça, por uma forma *positiva*, a consecução da mesma felicidade *eterna*. Logo, a subordinação do Estado a Igreja é *indireta*.

1 A *imunidade eclesiástica* é de direito *divino*; pois que foi o próprio Redentor quem concedeu a sua Igreja essa isenção do poder civil.

A *imunidade* divide-se em *pessoal* e *real*, conforme se refere a *pessoa* dos ministros, ou às *coisas*, que são os *templos*, os *bens materiais*, etc.

a) A *imunidade pessoal* significa que os ministros da Igreja, por especial privilégio de Deus, não estão sujeitos ao poder civil, não só nas coisas *espirituais* (em que os próprios leigos estão isentos do poder civil), mas também nas coisas *temporais*. Por isso, os Clérigos não podem ser obrigados aos ofícios, que repugnam a dignidade e ao caráter clerical (como é a *milícia*), e, embora estejam sujeitos a observar as leis civis, relativas ao bem público, contudo, se transgredirem essas leis, não podem ser julgados nem punidos pelo poder *civil*, mas só pelo poder *eclesiástico*. — A razão dessa *imunidade* é que, estando os leigos para com os Sacerdotes, como os filhos

d) Direito à proteção e a assistência do Estado. — Esse direito pertence à Igreja. Porquanto, o Estado é *indiretamente* subordinado à Igreja. Ora, essa subordinação *indireta* exige que o Estado não só não faça coisa alguma em prejuízo da Igreja, mas também lhe dispense toda a *proteção* e a *assistência*, que são necessárias ou uteis para Ela poder conseguir o seu fim altíssimo.[1]

---

estão para com o pai, os discípulos para com o mestre, as ovelhas para com o pastor, é justo que o pai não seja julgado e punido pelos filhos, nem o mestre pelos discípulos, nem o pastor pelas ovelhas. — A *imunidade eclesiástica* é total e absoluta no Romano Pontífice, que é o pastor supremo de todos, e não é julgado por ninguém, pois é superior a todos os tribunais, civis e eclesiásticos. — Esse privilégio foi reconhecido pelo primeiros Imperadores cristãos — *Constantino*, *Theodosio*, *Valentiniano*, *Arcadio*, e por todos os soberanos que se servem da autoridade, que Deus lhes concedeu, para o bem dos povos.

b) A *imunidade real* abrange os *templos* e os *bens eclesiásticos*. O Estado não tem direito algum sobre os *templos*, que estão estreitamente ligados com a Religião, nem pode lançar impostos sobre os bens *eclesiásticos*. Todos os povos, ainda que idólatras, estiveram sempre convencidos de que os bens destinados ao decoro dos templos e a sustentação dos ministros da Igreja devem ser isentos dos impostos comuns. Assim Faraó, no Egypto, isentou os Sacerdotes da obrigação de vender as suas propriedades ao Estado; — Artaxerxes, Rei da Pérsia, ordenou, depois da reedificação do templo de Jerusalém, que os Sacerdotes e os outros Ministros fossem isentos de toda a contribuição; — Júlio César conta que os *Druidos*, na Gália, não pagavam impostos, nem estavam sujeitos ao serviço militar. Assim decretaram também os verdadeiros Príncipes Cristãos. — Nem essa isenção dos impostos, concedida ao Clero, era prejudicial ao Estado; porquanto o Clero, além de distribuir uma grande parte dos seus rendimentos entre os pobres, auxiliava, com generosas ofertas, o Estado nas suas necessidades.

1 Esse direito da Igreja em relação ao Estado nasce do outro direito de *superioridade*, que compete à Igreja. O fim *subordinado* não só não deve contrariar a consecução do fim superior (subordinação *negativa*), — mas deve facilitá-la pelo emprego de meios *positivos* (subordinação *positiva*).

O dever, que o Estado tem de dispensar a sua *proteção* e *assistência* à Igreja, deriva também dos deveres, que ele tem para com Deus, para com os seus *súditos*, e para *consigo*. — Deriva dos deveres, que o Estado tem para com Deus. Porquanto, o Rei é ministro de Deus; pois Deus comunicou-lhe a sua suprema autoridade, para que, em seu Augusto Nome, governasse os povos; ora o ministro deve fazer e promover os interesses do seu senhor, e os interesses de Deus são os que estão confiados aos cuidados da Igreja, que é o Reino de Deus. — Deriva dos deveres, que o Estado tem para com os seus *súditos*. Na verdade, o Estado, devendo proteger os direitos e favorecer os interesses dos súditos, deve sobretudo proteger e favorecer

a Religião, que é o supremo de todos os direitos e de todos os deveres, e por isso, a Igreja. — Deriva dos deveres, que o Estado tem para *consigo*. Porquanto, o Estado deve procurar a sua prosperidade. A prosperidade de um Estado consiste sobretudo na justiça dos seus empregados, na obediência dos súditos, na paz e harmonia entre todas as classes. Ora, pertencendo a Igreja a missão de levar os homens ao amor e à prática da justiça, da obediência e da paz, segue-se que o Estado, favorecendo e protegendo a Igreja, favorece e promove a própria felicidade.

Do que deixamos dito vê-se o absurdo da *separação* da Igreja do Estado, significada pela célebre fórmula — *Igreja livre no Estado livre*. — Não pode negar-se que, em alguns casos, essa separação é uma necessidade, como nos Estados, que perseguem a Igreja (como a *Rússia*). Mas são excepções. Considerando as coisas em si mesmas, nos desígnios de Deus, dizemos que o Estado não deve separar-se da Igreja. Porquanto, não podem separar-se duas sociedades, quando o fim de uma não pode separar-se do fim da outra. Ora, o fim do Estado não pode separar-se do fim da Igreja; pois a felicidade *temporal* não pode separar-se da felicidade *eterna*; visto que a vida presente é um meio em relação à vida futura, e o *meio* não pode separar-se do fim. — Além disso, essa separação seria causa de contínuas lutas e de grandes inquietações para as consciências dos súditos. Porquanto, sendo uma e a mesma pessoa que está sujeita a Igreja e ao Estado, segue-se que, se o Estado mandar uma coisa contraria a Igreja, a condição do *cidadão* estará em conflito com a condição do *crente*. E, então, — ou a pessoa obedece ao Estado, e fica mal com a sua consciência o com Deus, — ou obedece a Igreja e fica mal com o Estado, que fará uso da força material para a levar a sujeição. — Finalmente, a separação da Igreja do Estado, significando um governo sem Deus e sem Religião, é funesta para o próprio soberano e para o Estado. É funesta para o soberano; porque, não reconhecendo a Deus, cuja vontade dá força às leis, o soberano perde o título mais forte que pode ter ao respeito e a obediência dos povos. É funesta para o Estado; porque a Religião é necessária, mesmo para o interesse material do povo. *Macchiavelli* diz: "Onde existe a Religião, há todo o bem; onde ela falta, há todo o mal. É impossível que o soberano seja reverenciado por quem despreza a Deus. Os Romanos foram grandes enquanto tiveram o temor de Deus".

A verdadeira doutrina, pois, é a seguinte: a sociedade religiosa e a civil, devendo, cada uma na sua ordem ou esfera, procurar o bem do homem e a glória de Deus, devem auxiliar-se mutuamente. — A Igreja deve auxiliar o Estado, formando os bons costumes dos cidadãos, inculcando a reverência aos poderes constituídos e a obediência à legítima autoridade, promovendo as virtudes morais, que são a base de toda a ordem. — O Estado tem para com a Igreja deveres *negativos* e *positivos*, que derivam da sua subordinação *indireta* para com Ela e que serão daqui a pouco indicados.

Para a harmonia de ambas as autoridades, *eclesiástica* e *civil*, a Igreja e o Estado costumam celebrar tratados, a que se dá o nome de *concordatas*, e pelos quais a Igreja concede ao Estado algumas faculdades ou privilégios sobre coisas relativas à disciplina eclesiástica. — Nas *concordatas*, a Igreja faz alguma *concessão* (por exemplo que o Estado apresento os Bispos), ou *renuncia* a qualquer direito seu (por exemplo a

204. Deveres da sociedade civil para com a Igreja. — Os *deveres*, que incumbem a sociedade civil, ou Estado, para com a Igreja e que se fundam na superioridade d'Esta em relação àquele, são de duas espécies: *negativos* e *positivos*.

a) Deveres negativos. — Os deveres *negativos* consistem em que a sociedade civil deve respeitar todos os *direitos* da Igreja, *internos* e *externos*, nem deve fazer coisa alguma, que seja contrária à *existência* e a *ação* da mesma Igreja.

---

imunidade eclesiástica); e por isso, dá o que não tem o dever de dar nem pertence ao direito do Príncipe. Pelo contrário, quando o Estado se compromete solenemente a defender a liberdade e os direitos da Igreja, não dá senão o que *devia* dar, e ao seu dever, imposto pela lei divina, *acrescenta* a obrigação de um pacto solene, de modo que se torna devido também pelo pacto o que antes era devido pelo direito divino. Por isso, as *concordatas* diferem dos pactos internacionais, estipulados entre sociedades juridicamente iguais, pelos quais tanto uma como a outra parte contraente dá o seu e recebe o *alheio*; porque a Igreja, se concede ou renuncia aos seus direitos, não recebe do Estado nada que já não lhe seja devido. — As *concordatas* obrigam ambas as partes contraentes. Todavia os escritores católicos não estão de acordo acerca da *natureza* dessa obrigação. Alguns dizem que as *concordatas* têm a força de contrato *bilateral* o por isso, obriga por *justiça* não só o Estado, mas também a Igreja. Outros afirmam que as *concordatas* obrigam por *justiça* o Estado, que tem o dever do obedecer à Igreja, e só por uma certa *decência* ou *fidelidade* obriga a própria Igreja. — A *interpretação* das *concordatas* pertence só a Igreja; porque só a Igreja recebeu de Deus o *supremo* poder *legislativo*, e por isso, o *interpretativo*, sobre as coisas *espirituais* e *mistas*, que constituem a matéria ordinária desses tratados. — A Igreja pode *ab-rogar* as *concordatas* em todos os casos, nos quais é permitido rescindir um contrato: — quando o Estado falta às suas promessas, — quando a *matéria* se muda por tal modo, que se torna impossível ou ilícita, — quando o exige o *bem público* da Igreja (é condição implícita nesses pactos), — quando houve *erro substancial*, ou *engano*, ou as concessões foram extorquidas pela *força* ou pelo *medo*, porque, embora o ato, extorquido pela *força* ou pelo *medo*, não seja irrito por si, contudo o Papa, que não pode recorrer a um juiz superior, pode desligar-se, por si mesmo, do um vínculo injustamente estreitado.

Os direitos da Igreja, que foram até aqui enumerados, dizem respeito propriamente aos Estados Católicos, que, vivendo na Igreja, estão sujeitos a sua espiritual autoridade. — Em relação aos Estados *infiéis*, a Igreja tem o *direito* — de pregar o Evangelho, sem que nenhum príncipe possa opor-se a missão recebida do próprio Deus (embora Ela não possa constranger ninguém a abraçar a Fé), — e de exercer os seus poderes de *ordem* e de *jurisdição*. — Em relação aos Estados *heterodoxos* (*protestantes* ou *cismáticos*), a Igreja tem o direito de conservar e constituir a sua hierarquia, de educar o Clero, governar os fiéis, possuir e administrar os bens, etc. (Cf. P. Liberatore, *Del diritto pubblico ecclesiastico*, cap. IV, art. VI).

b) Deveres positivos. — Os deveres *positivos* consistem em que a sociedade civil deve auxiliar e favorecer a Igreja, quando for necessário e Ela o pedir. — Todos estes deveres, *negativos* e *positivos*, são *jurídicos*, porque correspondem aos direitos, de que a Igreja foi dotada por Nosso Senhor Jesus Cristo.[1]

1 Não nos demoramos na descrição dos *deveres* da sociedade civil para com a Igreja; pois a sua *natureza* e *extensão* foram explicadas suficientemente, quando tratámos dos correspondentes *direitos* da Igreja. — Só diremos que os soberanos terrenos, se imitassem, na sua obediência para com a Igreja, a Carlos Magno, que se assignava: *karolus Dei grafia rex, devotus sanctae Ecclesiae defensor, atque adjutor in omnibus Apostolicae Sedis*, alcançariam, como ele, glória nas conquistas e tornariam prospera a sua nação, convencendo-se, mais uma vez, da grande verdade, proclamada por *Montesquieu* (*De l'esprit des lois*, 1. XXIV): "Coisa admirável! A Religião Cristã, que parece não ter outro fim senão a bem-aventurança da vida futura, faz também a nossa felicidade na presente n. Soberanos e súditos veriam despontar uma era de paz e de prosperidade, desde o momento em que, unidos numa só fé e num só afeto, reconhecessem, na teoria e na prática, a soberania benéfica e gloriosa de Nosso Senhor Jesus Cristo.

SINOPSE

Dos tratados contidos neste volume

SINOPSE DA MORAL

Moral. — *Moral* é a ciência que, por meio das regras de *moralidade*, dirige os atos *humanos* ao nosso *último fim*. — O *objeto*, pois, da *Moral* é constituído pelos atos *humanos*, enquanto, pelas regras da *moralidade*, se hão de dirigir para o nosso *último fim*.

Divisão da Moral. — A *Moral* divide-se em duas partes: *geral* e *especial*. — A *geral* trata dos *atos humanos*, considerando-os no seu *fim*, *essência*, *moralidade* e *regras*. A *especial* ocupa-se dos *direitos* e dos *deveres*, que são próprios do homem, enquanto é *indivíduo* e *membro da sociedade*. A Moral *geral* chama-se *Ética*; a *especial*, *Direito natural*.

ÉTICA

Ética. — *Ética* é a parte da Filosofia *moral*, que trata dos *atos humanos*, seu *fim*, *essência*, *moralidade* e *regras*.

Divisão da Ética. — A *Ética* divide-se em *quatro* capítulos: — no 1º trata-se do *fim* dos atos *humanos*; — no 2º, da *essência* dos mesmos atos; — no 3º, da sua *moralidade*; — no 4º, das suas *regras*.

A. Fim dos atos humanos.

a) *Existência do fim último dos atos humanos.* — Os atos *humanos* (que derivam da *inteligência* e da *vontade* do homem) tendem sempre para um *fim*, e para um fim *último*, isto é, que satisfaça completamente as aspirações da nossa alma. — Esse fim *último*, que é o mesmo para todos os homens, existe realmente.

b) *Natureza do fim último dos atos humanos.* — O fim *último* dos atos humanos é o bem *universal*, pois só este pode satisfazer completamente as aspirações da alma. — Esse bem *universal* não é um bem *criado*, pois este é particular e finito, mas é o bem *incriado*, é Deus. — O fim

último, que é Deus, consegue-se pela *inteligência* e pela *vontade*, mas a sua consecução *perfeita* está reservada para a *vida futura*.

c) *Fim próximo dos atos humanos.* — O fim *próximo* dos atos *humanos*, que se deve alcançar na vida presente, consiste na disposição deles para o fim *último*, e por isso, no *conhecimento* e no *amor* de Deus. — A consecução do fim *próximo* produz uma felicidade *imperfeita*.

B. Essência dos atos humanos.

a) *Elementos e divisão do ato humano.* — O ato *humano* exige a *percepção da inteligência*, o *consentimento da vontade* e a *liberdade*. É *elícito* ou *imperado*, *direto* ou *indireto*, *positivo* ou *negativo*, *atual* ou *virtual*.

b) *Diversas espécies do ato elícito.* — As espécies do ato *elícito* são *seis*, a saber: *amor*, *intenção*, *gozo*, *consentimento*, *eleição*, *uso*.

c) *Impedimentos da voluntariedade dos atos humanos.* — Os impedimentos da *voluntariedade* dos atos *humanos* costumam reduzir-se a *quatro*, a saber: *ignorância*, *concupiscência*, *medo* e *violência*.

C. Moralidade dos atos humanos.

a) *Moralidade, sua existência e fundamento.* — *Moralidade* é a propriedade pela qual os atos *humanos* são dotados ou destituídos de *honestidade*, de modo que possam, ou não, levar a consecução do fim *último*. — A *moralidade* é *intrínseca* ou *extrínseca*, conforme convém ao ato em virtude da sua natureza, ou só em consequência de um preceito ou de uma proibição do superior. — A moralidade *intrínseca* existe; pois alguns atos são *honestos* e outros são *desonestos*, independentemente de toda a vontade humana. Essa moralidade *intrínseca* funda-se — *proximamente* na conveniência ou não-conveniência do ato humano com a nossa natureza racional, — e *remotamente* na conveniência ou não-conveniência do mesmo ato com a Natureza Divina. — Os sistemas, que se referem à *moralidade* e que são contrários à verdade, são muitos e diversos. Uns negam a moralidade *intrínseca*, isto é, a diferença *absoluta* e *objetiva* entre o *bem* e o *mal moral*, e são: o *materialismo* dos *epicureus*, — o *utilitarismo* dos *empíricos*, dos *economistas* e dos *positivistas*, — o *autonomismo* dos *nacionalistas*, — e o *voluntarismo* dos *juristas*. Outros, embora admitam a moralidade *intrínseca*, todavia baseiam o seu fundamento *último* — ou na *lei da evolução indefinida*, — ou na *lei da natureza* ou da *razão*, — ou na *lei do respeito devido á pessoa* ou a *espécie humana*, — ou no *imperativo*

categórico, — ou na *idéia da justiça*, — ou na *idéia transcendental do bem*, — ou na *idéia das relações essenciais das coisas*.

b) *Fontes da moralidade dos atos humanos*. — As *fontes*, que comunicam aos atos humanos uma certa espécie de bondade ou de malicia, são três, a saber: o *objeto*, o *fim*, e as *circunstâncias*.

c) *Consequências da moralidade dos atos humanos*. — As principais conseqüências, que resultam da *moralidade* dos atos humanos, são a *imputabilidade*, o *mérito* ou o *demérito*, o *prêmio* ou o *castigo*.

d) *A moralidade dos atos humanas e os hábitos*. — *Hábito* é a qualidade estável ou permanente, que inclina a faculdade a operar mais de um modo do que de outro, bem ou mal, conforme o ato convém ou repugna a natureza *racional* do homem. — Divide-se em *bom*, que é a *virtude*, e em *mau*, que é o *vício*. — A *virtude* é *intelectual* ou *moral*, conforme aperfeiçoa a *inteligência* ou a *vontade*.

D. Regras dos atos humanos.

a) *Lei moral e suas espécies*. — Lei *moral* é um preceito racional para o bem comum, promulgada por quem governa a comunidade. Divide-se em *eterna* e *temporal*, *natural* e *positiva*, *divina* e *humana*. — A lei *eterna*, que é um ato da razão e da vontade de Deus, enquanto, desde a eternidade, prescreve às criaturas racionais a conservação da ordem moral e proíbe a sua perturbação, existe, e manifesta-se às criaturas pela luz natural da razão. — A lei *eterna*, enquanto assim se manifesta, constitui a lei *natural*. — A lei *natural* existe, como o atestam a razão, a consciência e a experiência. É *universal* e *imutável*, e deve ter e tem uma sanção *suficiente* na vida *futura*; e essa sanção consiste na posse ou perda eterna da felicidade. — A lei *positiva* é um preceito racional para o bem comum, promulgado *livremente* por quem governa a comunidade. — A lei *positiva* é necessária, funda-se na lei *natural*, e deve ser *honesta*, *justa* e *possível*.

b) *Consciência moral, sua divisão e direção*. — Consciência *moral* é um juízo da razão *prática*, que, aplicando os princípios da lei moral a um certo e determinado caso, dieta se este é lícito ou ilícito. — Divide-se em *antecedente* e *conseqüente*, — *reta* e *errônea*, — *certa*, *duvidosa* e *provável*, *delicada*, *laxa* e *escrupulosa*. — O homem — 1º) não pode desobedecer a consciência *certa*, quando *reta* ou *invencivelmente errônea*; — 2º) não pode desobedecer, nem obedecer a consciência *vencivelmente errônea*; — 3º) não pode obedecer a consciência *duvidosa*; — 4º) pode obedecer a consciência *provável*.

DIREITO NATURAL

Direito natural. — Direito *natural* é a parte da Filosofia *moral*, que trata dos deveres e dos *direitos*, que pertencem ou podem pertencer ao homem em virtude da lei *natural*. — *Dever* é a necessidade moral de praticar ou omitir alguns atos, imposta ao homem pela lei. Divide-se em *natural* e *positivo*, *primitivo* e *derivado*, *jurídico* e *moral*, *afirmativo* e *negativo*, *dispensável* e *indispensável*; e, imediata ou mediatamente, deriva de Deus. — *Direito* é o poder moral e inviolável de possuir, fazer ou exigir alguma coisa, concedido pela lei. É *natural* ou *positivo*, *inato* ou *adquirido*, *jurídico* ou *moral*, *pessoal* ou *real*, *alienável* ou *inalienável*. Tem três propriedades: a *coação*, a *colisão* e a *limitação*, — e, imediata ou mediatamente, deriva de Deus. A ordem *jurídica* existe e é uma parte da ordem *moral*.

Divisão do Direito natural. — O Direito *natural* divide-se em duas seções. A 1ª abrange o Direito *individual*; a 2ª, o Direito *social*.

SEÇÃO I — DIREITO INDIVIDUAL

Divisão do Direito individual. — O Direito *individual* divide-se em *três* capítulos: — no 1º trata-se dos *deveres* do homem para com Deus; no 2º, dos *deveres* do homem para *consigo*; no 3º, dos *deveres* e *direitos* do homem para com o *próximo*.

A. Deveres do homem para com Deus.

a) *Deveres teóricos do homem para com Deus.* — Os *deveres* do homem para com Deus são *teóricos* ou *práticos*, conforme se referem ao *conhecimento* de Deus, ou ao seu *culto*. — Para cumprir com os seus deveres *teóricos* para com Deus, o homem deve adquirir um conveniente conhecimento das verdades divinas racionais, e também deve aceitar as verdades suprarracionais, se Deus as revelar. Daí o absurdo da *liberdade de consciência* e do *indiferentismo religioso*.

b) *Deveres práticos do homem para com Deus.* — Para o cumprimento desses deveres, o homem deve prestar a Deus o culto *interno* e *externo*, não só o que foi imposto pela natureza, mas também o que pode ser determinado pela Revelação sobrenatural.

B. Deveres do homem para consigo.

a) *Deveres do homem relativos à sua alma.* — O homem tem o dever de aperfeiçoar a sua *inteligência* pelo conhecimento da *verdade*, o a sua *vontade* pela prática da virtude.

b) *Deveres do homem relativos ao seu corpo.* — O homem tem o dever de não procurar *diretamente* a própria morte pelo suicídio, embora possa, por um motivo justo, procurá-la *indiretamente*. Além disso, deve procurar positivamente a conservação da sua vida e da sua saúde.

C. Direitos e deveres do homem para com o próximo.

a) *Direitos do homem para com o próximo.* — Os *direitos* do homem para com o *próximo* são *jurídicos* ou *morais*, conforme se baseiam na idéia de *justiça* ou nada *caridade*. — Os direitos *jurídicos* são *inatos* ou *adquiridos*, conforme nascem com o homem, ou derivam de um fato contingente. Os principais direitos *inatos* são: o direito à *liberdade religiosa*, a *dignidade pessoal*, a *vida*, o direito de *legítima defesa*, de *propriedade* (donde a falsidade do *comunismo* e do *socialismo*), de *independência* e de *associação*. — Os direitos *morais* reduzem-se ao direito a *humanidade* e a *beneficência*.

b) *Deveres do homem para com o próximo.* — Os *deveres* do homem para com o *próximo* são *jurídicos* ou *morais*, conforme derivam da virtude da *justiça* ou da *caridade*. — Os deveres *jurídicos* consistem em respeitar o direito que os outros têm a *liberdade religiosa*, a *dignidade pessoal*, a *vida*, a *legítima defesa*, a *propriedade*, a *independência* e a *associação*. — Os deveres *morais* são os que correspondem aos direitos *morais* do próximo, e abrangem os deveres de *humanidade* e de *beneficência*.

SEÇÃO II — DIREITO SOCIAL

Introdução. — *Sociedade* é a união de duas ou mais pessoas, que, pelos seus atos, cooperam para um fim comum. — Os elementos essenciais da *sociedade* são dois: a *pluralidade* das pessoas o a sua *união*. — A *união* deriva do *fim* e da *autoridade*. — A *autoridade* é o direito de *dirigir eficazmente* os membros da sociedade para a consecução do bem comum. — O *fim* não só é princípio da união social, mas é também o

seu *objeto formal*; por isso, *específica* à sociedade, e é a *razão* e a *regra* de todos os seus *deveres* e *direitos*. — A *sociedade* divide-se em *universal* e *particular, simples* e *composta, necessária* e *voluntária, igual* e *desigual, completa* e *incompleta, perfeita* e *imperfeita*. — O homem é um ser naturalmente *sociável*, e foi determinado pela natureza para ser membro das sociedades *doméstica, civil* e *religiosa*. — O Direito *natural* ocupa-se *diretamente da sociedade doméstica* e da *civil*, e só *indiretamente* trata da *religiosa*, que, tendo sido elevada ao estado *sobrenatural*, forma o objeto *direto* da Teologia *revelada*.

Divisão do Direito social. — O direito *social* divide-se em *três* capítulos: — no 1º trata-se dos *deveres* e *direitos domésticos*, e por isso, dos *deveres* e *direitos* na sociedade *conjugal*, na *parental* e na *heril*; — no 2º, dos *deveres* e *direitos civis*, — no 3º, dos *direitos* e *deveres internacionais*.

A. Deveres e direitos domésticos.

a) *Deveres e direitos na sociedade conjugal*. — Sociedade *conjugal*, ou *matrimônio*, é a união legítima e indissolúvel de um só homem com uma só mulher, para a geração e educação da prole, e para auxílio de ambos. — O *matrimônio* é, pois, dotado — de *unidade*, a que se opõem a *poligamia* e a *poliandria*, — e de *indissolubilida*de, a que se opõe o *divórcio*. — Os *deveres* e *direitos comuns* a ambos os cônjuges são: *fidelidade inviolada, amor constante* e *auxílio mútuo*. — Além disso, o *marido* tem o *dever* de dirigir e alimentar a mulher, tratar dos negócios mais importantes da casa, etc., — e tem o *direito* a obediência e submissão da mulher. Esta, por sua vez, tem o *dever* de obedecer ao marido, tratar dos negócios domésticos, etc., e tem o *direito* ao respeito e á estima do marido.

b) *Deveres e direitos na sociedade parental*. — Sociedade *parental* é a união entre pais e filhos, instituída para a *educação* destes. — Os pais têm o *dever* de dar aos filhos a educação *física, intelectual* e *moral*, e têm *direito* ao amor, a gratidão, a reverencia o (se precisarem) ao auxílio dos filhos. — Os *filhos* têm o *dever* de amar, respeitar, auxiliar os pais, e de obedecer-lhes, enquanto estiverem na casa paterna, — e têm *direito* à educação *física, intelectual* e *moral*.

c) *Deveres e direitos na sociedade heril*. — Sociedade *heril* é a união moral do criado e do amo, formada para procurar a utilidade da família do próprio amo. — Os *amos* têm o *dever* de tratar bem os criados, pagar-lhes a soldada, cuidar da sua saúde, etc., — e têm o *direito* ao serviço,

amor, respeito e fidelidade dos criados. — Os *criados* têm o *dever* de prestar aos amos os serviços com zelo, fidelidade, etc.; — e têm o *direito* a soldada, ao cuidado e respeito dos amos, a instrução, etc.

B. Deveres e direitos civis.

a) *Sociedade civil, suas propriedades e elementos.* — Sociedade *civil* é a união de muitas famílias, que, pelos seus atos, cooperam para um *fim comum*, que é a *felicidade temporal*. — Essa sociedade é *necessária, completa, perfeita, orgânica, desigual*, — e compõe-se de dois elementos: um *material*, constituído pelas *famílias*, outro *formal*, que é a *autoridade*. — A *autoridade civil*, que é a alma da sociedade, deriva *imediatamente* de Deus, — pode residir numa pessoa *física* ou *moral* (donde as diversas *formas* de governo), — e exerce três funções: a *legislativa*, a *judicial* e a *executiva*.

b) *Deveres e direitos dos soberanos.* — Os soberanos têm *deveres* — para com Deus, enquanto devem fazer com que a sociedade preste a Deus um culto *público* e *legítimo*, — para com a *sociedade em geral*, — para com as *classes sociais*, para com as *famílias* e para com os *indivíduos*, cujos direitos devem tutelar; e têm *direito* a *veneração, obediência* e *fidelidade* dos súditos.

c) *Deveres e direitos dos súditos.* — Os súditos têm o *dever* de prestar ao soberano *veneração, obediência* e *fidelidade*; e têm *direitos* correspondentes aos *deveres* do soberano para com eles.

C. Direitos e deveres internacionais.

a) *Direitos e deveres mútuos das sociedades civis.* — Os *direitos* mútuos das sociedades são *jurídicos* e *morais*. Os jurídicos são *inatos* e *adquiridos*. Os direitos *jurídico-inatos* são três: o direito de *conservação*, de *aperfeiçoamento* e de *livre atividade*; — os *jurídico-adquiridos* são os que derivam do *uso* ou *costume*, da *aquisição do domínio*, e dos *tratados internacionais*. Os *morais* reduzem-se aos direitos à *humanidade* e à *beneficência*. — Os *deveres* mútuos das sociedades são também *jurídicos* e *morais*.

b) *Deveres da sociedade civil para com a Igreja.* — *Igreja* é a sociedade de homens, unidos entre si pela profissão da mesma verdadeira Fé e pela participação dos mesmos Sacramentos, sob o regime dos legítimos Pastores e do Romano Pontífice, Vigário de N. S. Jesus Cristo. É sociedade *divina, espiritual, sobrenatural, jurídica, perfeita* e *suprema*. — A autoridade da Igreja é dúplice: de *ordem* e de *jurisdição*. Essa abrange quatro

poderes, que são o *doutrinal*, o *legislativo*, o *judicial* e o *executivo*. — Os *direitos* da Igreja dividem-se em *internos* e *externos*, conforme se referem aos fiéis, ou as sociedades civis. Os direitos *internos* são: o direito *territorial*, o *constitutivo*, o de escolher os seus *ministros*, o de *dirigir* e *tutelar* o *ensino religioso*, o de *possuir bens temporais*, o de *livre comunicação*. Os direitos *externos* da Igreja são: o direito, a *independência*, a *superioridade*, a *imunidade*, a *proteção* e *assistência* do Estado. — Os *deveres* do Estado para com a Igreja são *negativos* e *afirmativos*. Os *negativos* consistem em respeitar todos os *direitos* da Igreja, *internos* e *externos*. Os *positivos* consistem em auxiliar e favorecer a Igreja por um modo *positivo*. Estes *deveres* são *jurídicos*; porque correspondem aos *direitos*, de que a Igreja foi dotada por Nosso Senhor Jesus Cristo.

AGRADECIMENTO

Aos benévolos colaboradores da campanha
"a restauração da verdadeira filosofia"

O compêndio *Elementos de Filosofia*, de Dom Thiago Sinibaldi, veio à luz mediante a contribuição de 340 pessoas, em uma campanha realizada no site *editora.institutosantoagostinho.org*. O compêndio é composto pelos volumes: *Lógica*, *Metafísica I*, *Metafísica II* e *Moral*. Listamos, abaixo, o nome dos colaboradores da campanha:

Adner Angeli
Adriel Teles
Alan Freitas
Alan Lira Nunes
Alcemyr Alves
Aldrin De Carvalho
Alessander Da Veiga Guimarães
Alessandro Sima
Alex De Oliveira Nogueira
Alex Dias
Alex Do Espírito Santo
Alexandre Urbano Raitz Petersen
Alyson Hideaki Maeda
Ana Costa
Ana Paula Dos Reis
Ana Paula Oliveira Batista
Ana Vitoria Belfort
Anderson De Goulart
Andre Barboza De Melo Lopes Marques
André Fillipe Moraes Dos Santos
André Luiz De Sousa Luiz
André Luiz Lebrão
André Marcelo Gomes Fortes
André Misiara
André Santiago Nunes
Andrea Forcadell
Andressa Lorena Negri Vanderlei
Andrew Takeshi De Vita
Ângelo Fonsêca Neto
Angelo Alves Farias
Antonio Medino Da Silva
Antonio Alexandre De Oliveira
Antônio Eduardo Da Silva Rocha
Antonio Hamilton Da Silva
Antonio Lucas Silva Uchôa
Antonio Valter Paiva
Ariel Hebert
Arthur Araujo
Arthur Santos Silva
Aruan De Freitas
Augusto Fontoura
Augusto Ranzi
Beatriz Sette
Bernardo Vieira Emerick
Boisbaudran Ferreira Negre
Breno Baral Santos De Carvalho
Bruno Alvares
Bruno Andrade De Macedo
Bruno Felipe De Souza
Bruno Henrique Gomes Soares
Bruno Pittella Oliveira

Bruno Vieira Barbosa
Bruno Vignettes
Caio César Valiatti Passamai
Caio Lopes Alcaraz Torres
Carla Aguilera
Carlos Guesser
Carlos Felice Zaccardelli
Celso Gomes Da Silva Filho
Cheiber Oliveira Meireles Meireles
Claudia Lima
Claudia Maiza Carvalho Godoy
Cláudia Soares Do Couto Macedo
Claudio Titericz
Cristiane Barbara
Daniel Carlos Ferreira Silva
Daniel Mazzoni
Daniel Pereira Volpato
Danilo Gesualdo
Danilo Gomes Moreira
Davi Borges Rocha De Jesus
David Fernando Da Silva
David Amoprim
Denis Bersi Rinaldi
Dennis Bessada
Deoclecio De Souza Guilherme
Diego Soares
Diego Augusto Diniz Pinto
Diego Bernard Varella De Castro Latorre
Diego Ribeiro
Diego Tales De Lima Vidal
Diego Wendell Da Silva
Diogo Braz De Oliveira
Douglas Oliveira
Douglas Ribeiro
Edison Dias Marques
Eduardo Oliveira Ferreira
Eduardo Trindade
Eleanor Teruya
Elton Minasse
Eric André De Almeida E Santos
Erick Bezerra
Erick Menezes
Eunice Aparecida Marques Senra
Evaldo Dias De Oliveira
Evanderson Nick
Evandro Santana Silva
Éverton Junior Goschel Broilo
Fabiana Maria Ferreira Da Cruz
Fábio Ferreira Da Cruz
Fábio Henrique Silva
Fabio Ramos Lorenzetti
Felipe Augusto Da Silva Martins
Fernando Rodriguez
Fernando Caxias
Filipe Melo
Fortunato Baía Junior
Francisco Bastos Moreno
Francisco Henrique M. De Lima
Francisco Yuri Da Costa Rocha
Frederico Zucareli
Gabriel Barbosa
Gabriel G Arruda
Gabriel Goulart Da Silva
Gabriel Idro Ozório
Gabriel Longaretti Botti
Gabriel Maria S. Couto Cavalcante
Gabriel Roriz
Geovane Augusto Da Costa Tavares
Geovano Santana
Gerson De Freitas
Gian Lucas Bagatoli
Gilmar Amaral De Lima
Gilson Pires Santana

Giovani Diógenes Castello Branco
Givaldo Pedro Silva
Gradson Edgard Mesquita
Graziella Pereira Vieira
Guilherme De Barros Manzine
Guilherme Guimarães
Gustavo Altmüller Alvarez
Gustavo Antônio Fontinelli Medrado Pinto
Gustavo De Paula Correa
Gustavo Grillo
Gustavo Oliveira
Handerson Ribeiro De Almeida
Hugo José Mesquita Da Silva
Hyago Rufino
Iago Nicolas De Abreu Soares
Igor Christmann
Ilka Albuquerque Barbosa
Israel Monteiro
Jaia Junior Firmino Dos Santos
Jaldo Santos Freire
Janaina Casotti
Janaina De Brick
Jean Carlos Comandolli
Jean Carlos Konnorate
Jefferson Da Silva
Jefferson Dos Santos
Jefferson Farias
Jefferson Andrade
Jefferson De Sousa Leite Oliveira
Jefferson Evaristo Do Nascimento Silva
Jeovah Fialho De Lima Simões
Jhoantan Fagundes
João Alberto Haro Leite Haro
João Batista Alves Pires
João José Marques
João Lucas Martucci Queiróz
João Marcos Viana Da Costa
João Victor Deboni Silva
João Victor Deusdará Banci
João Victor Schimanski
João Victor Silva Medeiros
João Vinicius De Araújo
João Vitor Somenzari
Johnata Jose
Jonas Toigo Bittencourt
Jorge Henrique Leite
Josaphat Mata
José Cláudio Aguiar
José Edgar Girardi
Jose Fabio De Alcantara Silva
José Marcos De Andrade Júnior
José Medeiros
Josiane Olga Kammer
Josimar Rodrigues
Juliélton De Melo Targino
Junior Volcan
Karlile Da Silva
Kelston Lages
Kennyel Franco
Laio Ferrari Souza
Leandro Bitencourt
Leandro Cerqueira
Leandro Fernandes Da Silva
Leonardo Da Costa Rosa
Leonardo Dos Santos E Silva
Leonardo Andrade Almeida
Leonardo Antônio E. Bertoglio
Leonardo Dias Nascimento
Leonardo Penha Salgado Costa
Leonardo Sales
Liebe Amorim Bione Soares
Lucas Belussi

Lucas Bequer Ribeiro
Lucas Caldas Da Silva
Lucas Carvalho Guerra
Lucas Correa
Lucas Dias Palhão Mendes
Lucas Gabriel Rodolfo
Lucas Henrique Feitosa De Mattos
Lucas Inacio Da Luz
Lucas Sousa
Luciano Messias Simões
Luciano Q. Ataide
Lúcio Souza Lobo
Luiz Felipe Da Silva
Luiz Alberto De Carvalho Júnior
Luiz Alexandre
Luiz Bernardo De Resende Maia
Luiz Eduardo Di Domenico
Luiz Felipe Rodrigues Merenciano
Luiz Guilherme Schinzel
Luiz Gustavo Fonseca Lourencetti
Luiz Henrique Da Silva Conceição
Luiz Otávio
Luiz Vinícius Melo Martins
Luiza Santiago
Maiara Teodoro
Maíra Gauer Palma
Marcel Leda Noronha Macedo
Marcela Nascimento Rosa
Marcelo Gomes Corrêa Macedo
Marcelo Martins
Márcia Soares Andrade
Márcio Gualberto Dos Santos
Marco Real Simonetto
Marcos Rafael De Lima Bartolomeu
Marcos Vinicius Borges Fernandes
Marcus Antonio Almeida Alencar
Maria Aparecida Ramos
Maria Clara Da Fonseca
Marinaldo Cavalari
Mário Casanova
Mateus Da Silva Pereira
Mateus Vieira
Matheus Nascimento Oliveira
Matheus Schimuneck
Mauricio Vidal Dos Santos
Maurício Erwin Resende
Mauricio Vidal Dos Santos
Max Lago
Miguel Luis De Souza Souza
Milane Tavares
Monica Maria Roza
Mozair Borges
Murilo Biudes Schimmelpfeng
Natali Junior Federzoni
Natan Pimenta
Nelson Carvalho Neto
Nelson De Freitas Leite Junior
Osiris Miranda Rietman
Pablo De Carvalho Knierin
Pablo Cânovas
Padre Júnior Bezerra
Paulo Coelho
Paulo Henrique Boy Rodrigues
Paulo Neves De Lima
Paulo Godoi
Paulo Roberto De Sousa Lucas
Pedro E Raquel Campos
Pedro Gusson Agelune Martins
Pedro Henrique Zamagna
Pedro Luís De Sousa
Pedro Luiz Oliveira De Affonseca
Rafael David Sales Machado
Rafael Delanhese
Rafael Gurgel Nobrega

Rafael Magalhaes Cursino Santos
Rafael Sanvezzo
Rafael Stellzer
Raimundo Felipe De Aguiar
Ramon Lima Dos Santos
Ramon Martins Cogo
Ramon Murara Moleta
Ramon Reinert Censi
Raul Oliveira
Rêmulo De Carvalho
Renan Freitas
Renan Melo
Renato Da Costa Santos Muniz
Renato Barbieri
Ricardo Alexandre
Ricardo Sandoli Senra
Ricardo Técio Ii Miranda Garcia
Roberto Celotti
Roberto Daniel Amarilla
Robson Nogueira
Rodolfo Meo
Rodolfo Miranda
Rodrigo Augusto De Carvalho Costa
Rodrigo De Abreu
Rodrigo Franca
Rodrigo Palmeira
Rogério Lima
Rogerio Regis Silva
Ronaldo Bispo Dos Santos
Rubens Marques Da Rosa
Samuel Silva
Saule Dias
Sayron Herlon Soares Gomes
Sebastião Pereira Pachu
Sideval Ramos De Paula
Silas De Carvalho
Tatianne Lima
Tatiany Fernandes
Tauan De Oliveira
Temístocles Marcelos Neto
Thalys Melo
Thassilene Paulo
Thiago Augustus Santiago Neves
Thiago Esteves
Thomas Éric Da Cunha Carvalho
Túlio Laraia Coutinho
Urlan De Barros
Valdemar Abrantes
Vandeclécio Vinícius Silva
Vanderlei Manoel Nascimento
Vanessa Carla Dos Santos Canellas
Victor Ribeiro Silva
Victoria De Campos Tozzo
Vinicius Kauam Almeida Da Silva
Vinícius Fernando Santos Xavier
Vinícius José De Lima
Vitor Vilanova
Vitor Hugo De Oliveira Fieni
Vitor Menezes Santana
Viviane Lourenci
Wagner Pulido Rodrigues
Walter Luis Jorge
Welison Barbosa
Wellington De Oliveira
Wesley Dos Santos Pereira
Weslley Medeiros De Faria
Wilams Johnson Pereira
Wiliam Carvalho
Willian Vogel
Winicius Ruiz De Souza

Índice

MORAL

Proêmio.....5

PARTE PRIMEIRA

ÉTICA

Capítulo Primeiro: Fim dos atos humanos

Artigo I: Existência do fim último dos atos humanos 14
Artigo II: Natureza do fim último dos atos humanos.....16
Artigo III: Fim próximo dos atos humanos.....22

Capítulo segundo: Essência dos atos humanos

Artigo I: Elementos e divisão dos atos humanos 26
Artigo II: Diversas espécies do ato elícito.....30
Artigo III: Impedimentos da voluntariedade dos atos humanos 32

Capítulo Terceiro: Moralidade dos atos humanos

Artigo I: Moralidade, sua existência e fundamento 37
Artigo II: Fontes da moralidade dos atos humanos 68
Artigo III: Consequências da moralidade dos atos humanos.....73
Artigo IV: A moralidade dos atos humanos e os hábitos 78

Capítulo Quarto: Regras dos atos humanos

Artigo I: Lei moral, sua divisão e existência.....87
Artigo II: Consciência moral, sua divisão e direção.....109

PARTE SEGUNDA

DIREITO NATURAL

Prólogo.....117

Seção Primeira: Direito individual

Capítulo Primeiro: Deveres do homem para com Deus

Artigo I: Deveres teóricos do homem para com Deus 139
Artigo II: Deveres práticos do homem para com Deus 148

Capítulo Segundo: Deveres do homem para consigo

Artigo I: Deveres do homem relativos à sua alma 155
Artigo II: Deveres do homem relativos ao seu corpo.....159

Capítulo Terceiro: Direitos e deveres do homem para com o próximo

Artigo I: Direitos do homem para com o próximo.....164
Artigo II: Deveres do homem para com o próximo 189

Seção Seguda: Direito Social

Capítulo Primeiro: Deveres e direitos domésticos

Artigo I: Deveres e direitos na sociedade conjugal 206
Artigo II: Deveres e direitos na sociedade parental 212
Artigo III: Deveres e direitos na sociedade heril.....216

Capítulo Segundo: Deveres e direitos civis

Artigo I: Sociedade civil, suas propriedades e elementos 222
Artigo II: Deveres e direitos dos soberanos.....240
Artigo III: Deveres e direitos dos súditos 249

Capítulo Terceiro: Direitos e deveres internacionais

Artigo I: Direitos e deveres mútuos das sociedades civis 252
Artigo II: Deveres da sociedade civil para com a Igreja.....263

Sinopse 280
Agradecimento 288